مفهوم العدل

في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم

دكتور
محمود كامل أحمد
مدرس الدراسات الإسلامية
بآداب عين شمس

١٩٨٣

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت ص.ب ٧٤٩

الإهداء

إلى من عرفت الفضل فيهم ....
أبي وأمي وأساتذتي الذين أدين لهم

تمهيد

أصول الإعتزال في عقيدة المعتزلة

أصول الاعتزال في عقيدة المعتزلة

الاعتزال مصدر من الفعل « اعتزَلَ » ، والمعتزلة بالبناء للفاعل اسم من جملة أسماء أطلقت على جماعة من المسلمين اعتزلوا جميع الفرق الإسلامية واتخذوا لأنفسهم مذهباً أقاموه على خمسة أصول اعتبروها أصول الدين التي يجب على المكلَّف أن يؤمن بها قبل معرفة الفقه والشرع[1].وتمثل هذه الأصول الخمسة ما خالف المعتزلة فيه بعض معتقدات الفرق الإسلامية الأخرى تبعاً لقول قاضي قضاة المعتزلة ، عبد الجبار الهمداني : « لا خلاف أن المخالفين لنا لا يَعْدُونَ أحد هذه الأصول. ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطّلة ، والدُّهرية ، والمشبِّهة قد دخل في التوحيد ، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل ، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد ، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين ، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »[2] والأصول الخمسة التي يسمّى باعتقادها المعتزلي معتزلياً ، وبها يصح مذهب الاعتزال

(١) انظر : تفسير المعتزلة للقرآن الكريم/ ٩ ـ ١٦ ، الأصول الخمسة/١٢٢ ـ ١٢٦ .
(٢) الأصول الخمسة/ ١٢٤ .

هي : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما نص عليها القاضي في كتابه الأصول الخمسة ، فيما نقله عنه قوام الدين مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني ششديو من ولد زيد بن الحسين قال : « وذكر في الكتاب أن ذلك خمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من هذه الأصول »[1] .

وإلى الاعتزال يُنْسَبُ المعتزلة فيقال لكل منهم « معتزلي » . والاعتزال عند المعتزلة من العزلة ، يريدون أنهم يتخلصون بها عن المعاصي التي يتعرض لها الإنسان بالمخالطة غالباً ، وهي : الغيبة ، والرياء ، وتَرْك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »[2] .

ويرجع أصل اعتزال المعتزلة والتزامهم بأصولهم الخمسة إلى واصل بن عطاء الملقّب بالغزال (ت ١٣١ هـ) واختلافه مع عمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هـ) ، والحسن البصري والمرجئة والخوارج ، والشيعة في مسألة « المسلم المرتكب للكبيرة » ومشايعة عمرو في النهاية واصِلَ بن عطاء حتى أصبح عمرو الرجل الثاني والامتداد الحقيقي لواصل ، ولما أرساه من قواعد المذهب وأصول الاعتزال . لقد انتهى هذا الخلاف بالأصل الرابع من أصول الاعتزال الخمسة وهو القول بمنزلة بين منزلتي الكفر والإيمان لمرتكب الكبيرة من المسلمين .

ويمثل تخريج واصل للمنزلة بين المنزلتين أقدم وثيقة موجودة توضح لنا منهج واصل في تفسير القرآن الكريم واستنباط الأحكام من آياته فإنّا نراه فيها آخذاً بمجامع المنهج العقلي ؛ فهو يعتمد على القرآن ويضم الآية إلى الآية لا يفرق بين محكم ومتشابه ، ويأخذ بقاعدة عموم اللفظ لا خصوص السبب في

---

(١) الأصول الخمسة ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٢) شرح نهج البلاغة ١٠ /٤٤ .

تطبيق أحكام القرآن . فالعقل عند واصل أحد المصادر التي يعرف منها الحق جنباً إلى جنب مع الكتاب ، والسنة ، والإجماع كما يقول أبو هلال العسكري نقلاً عن الجاحظ[1] . غير أن جولد تسيهر يكتفي بإحدى مواعظ واصل لينفي عنه هذه النزعة العقلية ، مغفلاً تماماً للمأثورات المنقولة عنه في تفسير القرآن .

ولا يعدو القول بالمنزلة بين المنزلتين كونه حكماً شرعياً استخرجه واصل بالنظر العقلي في آيات القرآن الواردة في مرتكبي الكبائر . قال واصل لعمرو : لم قلت إن من أتى كبيرة من أهل الصلاة استحق النفاق ؟ فقال عمرو : لقوله تعالى : ﴿والذين يرمون المحصَنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جَلْدةً ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾[2] ، ثم قال في موضع آخر : ﴿إن المنافقين هم الفاسقون﴾[3] ؛ فكان كل فاسق منافقاً ؛ إذْ كانت ألف ولام المعرفة موجودتين في الفاسق .

فقال له واصل : أليس قد وَجَدْتَ الله تعالى يقول : ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾[4] وأجمع أهل العلم على أن صاحب الكبيرة يستحق اسم ظالم ؛ كما يستحق اسم فاسق فألا كفّرت صاحب الكبيرة من أهل الصلاة لقوله تعالى : ﴿والكافرون هم الظالمون﴾[5] ؛ فعرّف بألف ولام التعريف . . . فأمسك عمرو . ثم قال له واصل : يا أبا عثمان أيُّما أَوْلَى ، أن يستعمل في أسماء المُحْدِثين في أُمَّتِنا ما اتفق عليه أهل الفرق من أهل القبلة أو ما اختلف فيه ؟ فقال عمرو : بل ما اتفقوا عليه أَوْلَى .

---

(١) مخطوط الأوائل/ورقة ١٩٥ ـ ظ ، نقلاً عن كتاب النظام/٦٧ .
(٢) النور/٤ .
(٣) التوبة/٦٧ .
(٤) المائدة/٤٥ .
(٥) البقرة/٢٥٤ .

فقال له واصل : ألست تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ويختلفون فيما عدا ذلك من أسمائه ، لأن الخوارج تسميه منافقاً فاسقاً ، والشيعة تسمنيه كافر نعمة فاسقاً . . . والحسن يسميه منافقاً فاسقاً ، والمرجئة تسميه منافقاً فاسقاً فاجتمعوا على تسميته بالفسق[1] .

واضح من هذه المناظرة أن عمراً وواصلاً يُعْملان عقليهما في الآي وينظران فيها ، ويخرجانها تخريجاً نحوياً يفيد عمومها . ثم بناءً على القرينة يأخذان بالراجح أو المرجوح .

هذا من حيث البداية المذهبية للاعتزال ، أما الاعتزال بالمعنى العام أي اعتزال المنكر والمحدثات المبتدعة مع محاولة فطرية للأخذ بالاتجاه العقلي ؛ فلعله أقدم من واصل وعمرو ؛ إذ تذكر المصادر شخصين من شيوخ المعتزلة أحدهما يدعى أبا شعيب ، والثاني هو الفضل الرقاشي شيخ واصل وعمرو .

أما أبو شعيب فلم يذكره سوى ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة حكاية عن ابن الراوندي عن الجاحظ أنه قال : « إن من قدماء المعتزلة رجلاً يدعى أبا شعيب » ، فيمّمْت شطر « الانتصار في الرد على ابن الراوندي » ، وكتب الجاحظ ورسائله ، فما وجدت الجاحظ ذكر بهذا الاسم غير رجل من الخوارج الصفرية ، أسماه أبا شعيب القلاّل[2] .

ومن خلال حديث ابن أبي الحديد عنه نتمثل فيما عرض له أبو شعيب من آيات نمطاً من الإعمال العقلي الفطري في تفسير القرآن ؛ إذ يعقد أبو

---

(١) الغرر ١٦٣/١ ، الانتصار/١٦٤ ، طبقات المعتزلة/٣٦ .

(٢) الحيوان ٤٥٧/٤ فما بعدها إلى آخر الجزء الرابع حيث يوجه الجاحظ تفسير بعض الآيات لشخص يدعى أبا شعيب القلال من الصفرية الخوارج/٤٧ ، ٤٨٢ والبيان ١٦١/٢ ، ٢٧٥/٤ ، الجاحظ حياته وآثاره/١٣٣ ، البخلاء/٣٤٣ ، جمع الجواهر/٣٤٣ ، أخبار أبي نواس ٤١/١ ، الغرر ١٩٨/١ .

شعيب مبحثاً عقلياً ساذجاً في صفات الله تعالى ، وما يجوز أن يوصف به تعالى ، وما لا يجوز ؛ من خلال نصوص القرآن الكريم ، آخذاً بظواهر الآيات معتمداً على الحديث النبوي الذي يتفق مع هذه الأوصاف . قال الجاحظ : «إن أحد قدماء المعتزلة ـ ويعرف بأبي شعيب ـ كان يجوز عليه تعالى السرور والغم ، والغيرة ، والأسف . ويذكر في ذلك ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : لا أحد أغير من الله ، وأنه تعالى يفرح بتوبة عبده ويُسَرُّ بها . وقال تعالى : ﴿فلما آسفونا انتقمنا منهم﴾[1] ، وقال مقال المتحسِّر على الشيء : « يا حسرةً على العباد »[2] .

وحكى عنه أيضاً أنه يجوز عليه أن يتعب ، ويستريح ، ويحتج بقوله : ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾[3] . وكل هذه الصفات والأعراض الجسمانية قد نفاها المعتزلة المتأخرون عنه تعالى ، وتأولوها نفياً للتشبيه عنه تعالى . فالظاهر أن أبا شعيب كان في مرحلة متقدمة جداً . وإن صحّ ظني بتقدم عصره فإن ذلك يدل دلالة واضحة على أن مبحث الصفات في تفسير المعتزلة للقرآن كان أسبق بكثير من تلك المباحث الفلسفية الوافدة في علم الكلام ، وأنه قد نشأ في جو ديني خالص ، إذ كان من بين ممثلي الحديث وعلمائه رواد وطلائع ينفون التشبيه عن ذاته تعالى في القرن الأول ، بل كانوا يتأولون آي التشبيه تأويلاً مجازياً[4] .

وأما الفضل الرقاشي ، فهو الفضل بن عيسى بن أبان ، أشهر قُصّاص البصرة . وإليه نسبت الفضليّة من فرق المعتزلة . ولذلك ترك المحدِّثون

---

(١) الزخرف/٥٥ .
(٢) يس/٣٠ .
(٣) ق/٣٨ ، والنص في شرح النهج ٣/٢٢٤ .
(٤) انظر مذاهب التفسير/١٣٣ .

حديثه ، وضعَّفوا روايته[1] . والفضل الرقاشي ـ وإن كان معدوداً في كتب الطبقات من طبقة واصل وعمرو ـ شيخ واصل وعمرو وأبان بن أبي عياش (ت ١٣٨ هـ) ، وهشام بن حسان (ت ١٤٦ هـ) ، وتوفي في الثلث الأول من القرن الثاني الهجري .

ووراء هذا يذهب فريق من علماء أهل السنة والمعتزلة والشيعة إلى أن رأس الاعتزال وأصله هو الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه . وأن واصل ابن عطاء ، وغيلان الدمشقي كليهما أخذا المذهب بسند مسند متصل الى محمد بن الحنفية ، إلى الإمام عليّ . كما ينسبهم البعض الى القدرية ويرتد بأصل الاعتزال إلى معبد الجهني ، أو الجعد بن درهم ، أو الجهم بن صفوان . ويخالف ابن دريد آراء الجمهور مع كثرتها وتخالُفها إلى القول بأن أصل الاعتزال تابعيّ اسمه عامر بن عبد قيس (ت ٥٥ هـ) .

أما غيلان فتصفه المصادر السنِّيَّةُ والاعتزالية بأنه : « رأس الاعتزال »، و« رئيس أهل الاعتزال »[2]. ويؤكد الإسفراييني أن واصلاً كان في غرار من قول غيلان وقد ضم إليه قول معبد الجهني . وكان الناس يختلفون إليه ، وكان يضمر في السر اعتقاد معبد وغيلان ، وكان يقول بالقدر[3]. ويَعُدُّ ابن المرتضى غيلانَ في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة ويقرر أنه أخذ المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية ، أخي أبي هاشم بن محمد بن الحنفية . وهو ما يؤكده الشريف المرتضى بأن واصلاً أخذ المذهب عمَّن كان بالمدينة من آل البيت إذ إنه من مواليدها سنة ثمانين للهجرة[4]. ويذهب الخياط إلى

---

(١) طبقات المعتزلة/١٢٨ ، ١٣٨ ، تهذيب التهذيب ٢٨٣/٨ ، ٢٨٤ ، المعارف/٦٢٥ ، كتاب المقالات والفرق/٨ .

(٢) إيثار الحق/٤٠٤ ، مفتاح السعادة ١٦٦/٢ .

(٣) التبصير / ٤٠ ، وانظر : التنبيه /٣٨ .

(٤) الغرر ١٦٣/١ .

أن غيلان كان : « يعتقد الأصول الخمسة الذي مَن اجتمعت فيه فهو معتزلي »[1].

أما أبو هاشم فهو الذي رَبّى واصلاً وعلّمه حتى تخرج . وكان واصل مع أبي هاشم في المكتب فأخذ عنه وعن أبيه ـ على حدّ عبارة الحاكم ـ من الزيدية[2]. أما المعتزلة فيصلون السند من الجبائي إلى الشحام ، إلى العلاف ، إلى عثمان الطويل وطبقته ، وهم عن واصل عن عبد الله بن محمد بن أبي هاشم عن أبيه محمد بن الحنفية عن عليٍّ كرَّم الله وجهه[3].

ليس هذا فحسب بل إن الشيعة والمعتزلة يحاولون الرجوع بمفهوم المنزلة بين المنزلتين إلى الإمام عليّ كما في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار إذ يقول «ششديو» شارح الكتاب ـ ولعله كلام القاضي فهذا غير واضح ـ: : «معلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم، ولا تُجْرَى عليه هذه الأحكام ، فلم يجز أن يسمى كافراً . وإن أردت تفصيل ذلك فعليك بسيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البغي . . . . . فإنه لما سئل عليه السلام عنهم : أكفار هم ؟ قال : من الكفر فروا . فقالوا : أمن المسلمين هم . قال : لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم ، كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا . فلم يُسَمِّهم كفاراً ولا مسلمين »[4].

على أية حال كانت صحة هذا السند إلى عليّ أو ضعفه ، فالذي يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو البحث عن أصل المسألة التي اختلِفَ فيها وهو ما فات كثيرين من شيوخنا وعلمائنا . ولهذا كان « نَلِّلينو » محقا كل الحق في قوله :

---

(١) الانتصار/١٢٦ .

(٢) طبقات المعتزلة/١٥ ـ ١٧ .

(٣) نفسه/٦٥٥ ، الأصول الخمسة/١٣٨ ، الغرر ١٦٣/١ ، شرح النهج ٣٧٠/٦ .

(٤) الأصول الخمسة/٧١٢ وانظر ما كتبه المَلَطى في التنبيه/٣٣ ، وابن أبي الحديد في شرح النهج ٣٧٢/٦ .

« الواقع أن الباحثين لم ينتبهوا حتى الآن انتباها كافيا إلى مسألة خطيرة كل الخطورة . تلك هي أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم في أصل تسمية معتزلة ومعناها الأول ، يكادون يتفقون على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسي مذهب المعتزلة إنما نشأ حين احتدم النزاع ، واشتدت الثورات الخطيرة التي قام بها الخوارج . في هذه المسألة وبسببها كان خلاف واصل وعمرو مع أهل السنة ، وبسببها كان اعتزالهما لهم . ذلك أنهما وقفا موقفا وسطا شبه حياد بين الرأيين المتعارضين : رأي الخوارج، ورأي أهل السنة »[1] .

أما قصة اعتزال واصل وعمرو ففي إجماع المصادر أن رجلا دخل على الحسن البصري يسأله عن حكم مرتكب الكبيرة من المسلمين فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى اسطوانة في المسجد يقرِّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن : « اعتزل عنا واصل » فسمي هو أوصحابه معتزلة[2]. وتضيف بعض المصادر هنا أن واصلا قد قرر مذهبه على عمرو بن عبيد في مناظرة عقدت خصيصا لمناقشة القول بالمنزلة بين المنزلتين . وانتهت بإشهاد عمرو على نفسه أنه متابع لقول واصل بالمنزلة الثالثة[3]. غير أن فريقا آخر يرى أن الذي اعتزل مجلس الحسن هو عمرو بن عبيد[4].

---

(١) بحوث في المعتزلة/١٨٠ ، ١٨١ .

(٢) الملل ١/٦٠ ، طبقات المعتزلة/٣ ، ثمرات الأوراق ١/١٠ .

(٣) إرشاد الأديب ٧/٢٢٤ ، التبصير/١٤ ، الغيث ٢/٤٤ ، المرآة ١/٢٧٤ ، طبقات المعتزلة/٣ ، ٥ ، ٣٦ ، الأصول الخمسة/١٣٨ ، الغرر ١/١٦٥ ، الفرق/١١٨ .

(٤) الاعلاق/٢٢٠ ، الانساب/٥٣٦ ، زهر الآداب ١/٩٤ ، المعارف/٤٨٢ ، شرح المقامات للشريشي ١/٣٨٥ .

وبناء على هذه القصة اعتبر فريق من المتأخرين المعتزلة منبوذي أهل السنة وقرأوا « معتزلة » بفتح الزاي بناء للمفعول . والصواب من قولهم بالمنزلة الثالثة ، ومخالفتهم الفرق فيها ، ثم اعتزالهم أن يكونوا هم المعتزلون بناء للفاعل كما محّص هذه المسألة : « ڤولف » في كتابه : « الدروز وأسلافهم »، و« ڤيل » في كتابه : « تاريخ الخلفاء »، و« اشتينر » في كتابه : « المعتزلة » خلافا لما جاء في معجم فارهانج إثباتا لبنائها للمفعول . ولعله مما يشكك في هذه القصة ولو في أسلوب روايتها ـ مع إثبات صحة مسألة الخلاف ـ أن الشيعة يروونها مع العلو بسند الاعتزال إلى الإمام علي بن أبي طالب . فغاية القول عندي أن واصل بن عطاء أول من قال بالمنزلة الثالثة تعبيراً عن وجوه الخلاف التي كانت سائدة منذ الخلاف حول بيعة علّي كرّم الله وجهه فمنهم من كسر سيفه وجلس في بيته ، واتّهم رأيه . ويؤكد لي هذا قول أبي بكر الأصم المعتزلي الذي يعتبر أقدم المعتزلة بعد واصل وعمرو : « إن عليا وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين في حربهم ، وأن المصيبين هم الذين قعدوا عنهم ، وأنهم يتولونهم ، ويتبرءون من حربهم ، ويردون أمرهم إلى الله . »[1] ولست أرى انقطاع الإجماع إلا فيما يمثل اتجاها شخصياً في هذه الرواية فلست أقر القول بوضع أصحاب عمرو لهذه القصة كلها ولكنهم قد يصورون واصلا مطروداً دون عمرو ، وقد يزعمون أنه هو الذي اعتزل إضفَاءً لنزعة الاستقلال والقوة في الخق في شخصيته . غير أن فريقا من الباحثين يتقدمهم أحمد أمين ، ونيبرج وفيليب حِتّي يقولون بأن الرواية كلها مؤلفة بعد واصل وعمرو[2] .

وينفرد ابن دريد (٢٢٣ ـ ٣٢١) بقوله : « إن أصل الاعتزال رجل من

---

(١) التنبيه والرد/٣٧ .

(٢) راجع ما كتبناه في : تفسير المعتزلة للقرآن الكريم ـ ١٧/١ ـ ١٦ .

التابعين يقال له : عامر بن عبد الله بن عبد قيس التميمي (ت/ ٥٥ هـ) وأنه كان يَطْعُن على الأمويين وهو الذي اعتزل حلقة الحسن وهو ما لا يؤكده غيره من النصوص ، ويغلب على الظن أن في العبارة سقطاً إلا أن يقوم دليل على توثيق هذه الرواية قال ابن دريد : « عامر بن عبد الله ، الذي يقال له عامر بن عبد قيس . وكان عثمان كتب إلى عبد الله بن عامر أن يُسَيِّره إلى الشام لأنه كان يطعن عليهم ، وكان من خيار المسلمين ، وله كلام في التوحيد كثير ، وهو الذي اعتزل حلقة الحسن فسموا معتزلة .(١) »

إن أقصى ما يمكن أن نجده في المصادر التي بين أيدينا هو أن عامر بن عبد قيس من سادات التابعين ، وأنه كان يشنع على عثمان ويطعن عليه ، بل إنه كان كما يقول الجاحظ : « إن عثمان بن عفان لم يفحمه أحد قط غير عامر ابن عبد قيس»(٢) .

أما اعتزاله حلقة الحسن فشيء لا تشهد به المصادر وها هو الحسن البصري نفسه يقرر أنه كان لعامر حلقة في المسجد فتركها اعتزالاً للتخليط والتباس المعروف بالمنكر من وجهة نظر عامر قال الحسن : « كان لعامر بن عبد الله بن عبد قيس مجلس في المسجد فتركه حتى ظننا أنه قد ضارع أصحاب الأهواء . قال فأتيناه فقلنا له : كان لك مجلس في المسجد فتركته ؟ قال : أجل إنه مجلس كثير اللغط والتخليط . قال ـ أي الحسن ـ: فأيقنا أنَّه قد ضارع أصحاب الأهواء» (٣) والواقع يؤكد أن الحسن كان تلميذ عامر كما يقرر الطبري في تفسيره(٤). أما عامر فقد تخرج على أبي موسى الأشعري في

---

(١) الاشتقاق ٢١٣/١ .

(٢) البيان والتبيين ٢٣٦/١ .

(٣) تهذيب التهذيب ٧٧/٥ ، حلية الأولياء ٩٣/٢ .

(٤) جامع البيان ١٢٥/٥ ، وكتاب الحسن البصري/١٤٧ .

النسك والتعبد ، وعنه لقن القرآن وتفسيره وأخذ الطريقة. كذا قال أبو نعيم الأصفهاني[1].

وبعد فإن الاعتزال عند المعتزلة اسم مدح ؛ لأنه اعتزال عن الباطل . وهم عثمانية الفكر يدينون بالكف ، لأن موطن الاعتزال الأصيل هو البصرة ولذلك نبه محمد بن علي بن عبد الله دعاته في الأمصار قائلا : « أما الكوفة وسوادها فشيعة علي . وأما البصرة وسوادها فعثمانية تدين بالكف ، تقول : « كن عبد الله المقتُولَ ولا تكن عبد الله القاتل[2] » .

لقد كان عمرو ضد العلويين فكان يفضل أبا بكر على عليّ ، ويميل إلى عثمان ، فاكتسب أشياعاً كثيرة في البصرة ، في حين كان واصل يتشيع لآل البيت مما جعل من المعتزلة علويين وعثمانيين . غير أن هذا لم يكن سبيلا للفرقة وإنما كان سبيل الخلاص حين اضطهد المعتزلة لم يجدوا من دون الزيدية في الفتنة موئلا وملاذًا . وتلك الصفة العثمانية في المعتزلة هي ما يشيرون إليها باعتزالهم البدع والمحدثات ، وإجماعهم على آراء الصدر الأوَّل تأكيداً لصفة المدح في اسم : « الاعتزال ، والمعتزلة[3] » وفي هذا يقول ابن يزداد المعتزلي في كتاب المصابيح : « إن المعتزلة هي المقتصدة ، فاعتزلت الإفراط والتقصير ، وسلكت الطريقة الوسطى ، واتبعت الأدلة والحجج وحكمت بأن الغلو والتقصير مذمومان في الدين [4]» .

ويحتج المعتزلة لفَضْل الاعتزال الذي يعتقدونه بما ورد في القرآن الكريم مفسرين كل ما ورد فيه من لفظ الاعتزال بأنه إنما يراد به الاعتزال عن

---

(١) حلية الأولياء ٢/٩٤ .
(٢) مختصر كتاب البلدان/٣١٥ .
(٣) طبقات المعتزلة/٥ .
(٤) شرح عيون المسائل ١/ ٥٠

الباطل . ومن هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ واعتزلكم وما تدعُون من دون الله وأدعو ربّي عسى ألَّا أكونَ بدعاءِ ربِّي شقيًّا . فلما اعتزَلهم وما يعبُدُون من دون اللهوهَبْنا له إسحَقَ ويعقوبَ وكُلاً جَعَلْنَا نبيا[1] ﴾، وقوله تعالى : ﴿وإنْ لم تؤمِنُوا لِي فَاعتَزِلُون[2] ﴾. قال قتادة : اعتزلون أي خلوا سبيلي . ورد الرازي هذا التفسير بأن المراد بهذا الاعتزال هو الكفر[3] ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ واهْجُرْهُم هجراً جميلا[4] ﴾ يقول ابن المرتضى : « وليس هجرهم إلا بالاعتزال عنهم[5] ».

وكما احتج المعتزلة بِآيٍ القرآن على فضل الاعتزال وفضيلته كانوا يحتجون من السنة النبوية بأحاديث زعموا أنها وردت في الصحيحين عن أبي هريرة أنه ﷺ قال : « يُهْلِكُ أمتي هذا الحيّ من قريش ». قالوا : يا رسول الله فما تأمرنا ؟ قال : لو أن الناس اعتزلوهم . وعن جابر بن عبد الله أنه ﷺ قال : « ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة[6] ».

وقياساً على ما ذكرناه كان المعتزلة يفضلون الاعتزال على كل نِحْلة ومذهب ، كما كانوا يسمون المعتزلة بأنهم : « حزب الله ينعمون بعز الاعتزال ». وفي هذا ألف الجاحظ كتابين هما : « فضيلة المعتزلة »، « الاعتزال وفضله عن الفضيلة »، هكذا ذكرهما ياقوت في موضع واحد[7] .

---

(١) مريم/٤٨، ٤٩ .
(٢) الدخان/ ٢١.
(٣) تفسير القرآن العزيز/٢٦٢ .
(٤) المزمل/١٠ .
(٥) طبقات المعتزلة/٧ .
(٦) شرح العيون ٥١/١ ، طبقات المعتزلة/٧ ، شرح نهج البلاغة ٢٨٧/٩ .
(٧) إرشاد الأريب ٦/ ٧٦ ، وانظر تفسير المعتزلة للقرآن الكريم/ ٩ ، ١٠ .

على أن هذه الأصول الخمسة لم تكن معروفة بصورتها التي شرحتها في ترتيبها قبل أبي الهذيل العلاف (ت/ ٢٣٥ هـ) وإنما أصّلها العلاف ووسمها بالأصول الخمسة في أيام الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ)، كما يطلعنا على ذلك الإمام ابن أبي العزّ الحنفي (ت/ ٧٩٢ هـ) في شرحه على الطحاوية ، والشيخ ميمون ابن محمد النسفي (ت/ ٨٠٥ هـ) في كتابه « بحر الكلام »: يقول ميمون : « في زمن هارون الرشيد خرج أبو الهذيل العلاّف فصنف كتاباً للمعتزلة ، وبيّن لهم مذهبهم ، وجمع علومهم ، وسمى ذلك الأصول الخمسة[1] . وبعد العلاف ألف جعفر بن حرب (ت/ ٢٣٦ هـ) كتاباً في الأصول الخمسة ، وتبعه أبو عمرو الباهلي سعيد بن محمد (ت ٣٠٠ هـ) فألف كتاباً آخر في الأصول الخمسة . وقد رد الماتريدي ت (٣٣٣ هـ) على هذا الكتاب الأخير[2] .

يؤكد هذا نص عبد الجبار السابق الذي يبين فيه أن ضرورة قول المعتزلة بالأصول الخمسة ، هي مخالفتهم لمن عداهم من الفرق الإسلامية نتيجة المحاورات والمناقشات الدينية الحادة التي كانت تدور بينهم وبين مخالفيهم في كل أصل من هذه الأصول ، وما بُنيت عليه من المقدّمات . ويعضُد هذا الرأي ويقويه أن المنزلة بين المنزلتين ـ التي تمثل بداية اعتزال المعتزلة ـ تبعاً للروايات السائدة ـ هي الأصل الرابع من أصول الاعتزال الخمسة ، ولم تكن معروفة بلفظها قبل واصل .

وبعدُ فالتوحيد هو الأصل الأول من أصول اعتزال المعتزلة الخمسة الذي اتفقوا على أنه أول ما يلزم المكلف معرفته ، لذلك قدموه على بقية الأصول الخمسة . ذلك أن الاستدلال على التوحيد بآيات القرآن ـ عند

---

(١) بحر الكلام / ٣٤ ، وانظر شرح الطحاوية / ٤٤٩ كشف الظنون / ٢٢٥ .
(٢) انظر : طبقات المعتزلة / ٧٣ ، ٩٧ ، طبقات الأودني / ورقة ٢٤ ، ٢٥ .

المعتزلة ـ لا يمكن إلا بعد معرفة حال الفاعل تعالى بأدلة العقل وأنه حكيم لا يختار القبيح . فالخبر لا يُعْلَم بصيغته أنه صدق أو كذب ، حتى إذا علم حال المخبر وأنه حكيم صح أن يعلم أنه تعالى صادق في إخباره وسائر كلامه . فما لم يعلم المكلف أن المخاطب بالقرآن حكيم لا يجوز أن يكذب في أخباره أو يُعَمِّي ، أو يأمر بالقبيح ، أو ينهى عن الحسن ؛ لم يصح أن يعرف به الحلال والحرام[1] . وفي إطار التوفيق بين الآيات والأدلة العقلية كان المعتزلة يبحثون في ذاته وصفاته ببيان طريق معرفة الله تعالى ، وإثبات ذاته واحدة لا ثاني لها ولا شبيه ، ونفي كل قبيح أو نقص عنه . ولهذا كانوا يعتبرون كل آية توافق هذه الأصول محكمة من أي التوحيد وما يخالفها متشابه ، كما كانوا يتأولون ظواهر الآيات التي تخالف آراءهم تأويلا مجازياً تارة ، وفلسفياً كلامياً أخرى ؛ بما يلائم تنزيههم المطلق للذات عن الجسم والتشبيه ، والندّ أو الشريك : فاللغة والعقل يعاضدان السمع أي الآيات القرآنية كما يقول أبو بكر الأصم من المعتزلة وهو ما يعبرون عنه بأنه تعاضد الأدلة وأن تعاضد الأدلة مطلوب العقلاء الذين هم المكلفون[2] .

أما المباحث التي يتناولها كل أصل من هذه الأصول فيطلقون عليها اسم العلوم وينسبونها إلى أصلها . ومن ثم قالوا بضرورة تحصيل المكلف لعلوم كل أصل حتى ينتهي إلى معرفة هذا الأصل . ففي مقام الحديث عن علوم التوحيد يقولون : « ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو : أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات ، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ، ويعلم ما يجب لها في كل وقت ، ثم يعلم أن مَنْ هذه حاله لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه[3] .

---

(1) راجع متشابه القرآن ١/٥ .

(2) انظر :المفاتيح ٢٤/٢٢٨ ، تفسير المعتزلة ـ /٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(3) الأصول الخمسة/١٢٨ ، ١٢٩ .

أما العدل فالأصل الثاني من الأصول الخمسة ويبحث المعتزلة فيه أفعاله تعالى ويصححون فيها حرية الإرادة الإنسانية تأكيداً للحسن في أفعاله وتصحيحاً للثواب والعقاب طبقاً لما ورد به نص القرآن الكريم وآياته . وتمثل آراء المعتزلة في هذا الأصل غير قليل من آراء القدريين في إثبات حرية الإرادة الإنسانية مما جعل فريقاً كبيراً من أهل السنة القدماء يتهمونهم بالقول بالقدر ويسمونهم قدرية ، كما يأخذ به فريق كبير من المحدثين والمستشرقين يتقدمهم : الفريد جيوم ، وجولد تسيهر ومكدونالد وغيرهم[1] . والعدل بعد ذلك مصدر الفعل : « عَدَل عدلاً » ويجوز أن يراد به الفعل الذي هو إقامة الحق ، كما يراد به الفاعل الذي هو مقيم للحق . فأما إذا وصف به الفاعل كان على طريق المبالغة كقول العرب : للمنوِّر نور ، وللصائم صوم ، وللراضي رضا . أما قول المعتزلة بوصفهم الحق تعالى بأنه عَدْلٌ حكيم فالمراد به أنه لايفعل القبيح ولا يختاره ، ولا يخلّ بما هو واجب عليه ، وأن أفعاله كلها حسنة . وخلافهم في هذا مع القائلين بالجَبْر وأن كل شيء من خير أو شر بمشيئة الله تعالى[2] .

وأما علوم العدل فعبارة المعتزلة عنها مثل قولهم : « أما علوم العدل فهي[3] أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأنه لا يكذب في خبره ، ولا يجور في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون ؛ بل يُقْدِرْهُم على ما كلفهم ويعلمهم صفة ما كلفهم ويدلهم على ذلك ويبين لهم ليهلك من هلك عن بيّنة ويحي

---

(١) العقيدة والشريعة/١٦٧ ، الإسلام ـ لجيوم/١٢٥ ،
Macdomnald, Development of Muslim Theology, P. 127-129

(٢) الأصول الخمسة/٣٠١ .

(٣) في الأصل : فهو ؟!

من حَيَّ عن بينة ، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف على الوجه الذي كلف فإنه يثيبه لا محالة ، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه وإلا كان مخلاً بواجب وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم ـ فيما[1] يتعلق بالدين والتكليف ـ ولا بد من هذه التقييد ؛ لأنه تعالى يعاقب العصاة ، ولو خُيِّروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة ؛ فلا يكون الله تعالى والحال هذه أحسن نظراً منهم لأنفسهم[2] ».

وأما الوعد والوعيد فثالث الأصول الخمسة وهو في حقيقته أحد المسائل الهامة التي فرعها المعتزلة على أصل العدل . ذلك أنهم رأوا في آيات الوعد والوعيد مظاهر تطبيقية لمعتقدهم في العدل ، ونظرية الاستحقاق في القرآن ؛ كما سنراها في دراستنا لمفهوم العدل عند المعتزلة . ويتناول هذا الأصل حقيقة الوعد والوعيد ، والخُلْف والكذب ، وبناءً على هذا قالوا : إن علوم الوعد والوعيد هي « أنه يعلم أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعَدَ به وتوعَّد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخُلف والكذب[3] » وخلاف المعتزلة في هذا الأصل مع المرجئة كما عرفنا في إجازتهم أنه تعالى قد يخلف إيعاده ولكنه منجز وعده لا محالة .

وأما المنزلة بين المنزلتين ، فتمثل حكما شرعياً اختلف حوله الناس من أهل القبلة ومن ثم تعرف هذه المسألة بمسألة « الأسماء والأحكام » .

لقد ذهب الخوارج إلى تكفير المسلم المرتكب للكبيرة والواحدة ؛ وقال المرجئة إنه مؤمن وسماه الحسن البصري منافقاً وإلى رأي الحسن ذهب عمرو ابن عبيد في البداية لأنه كان من أصحابه . وذهب واصل بن عطاء إلى أن

---

(١) في الأصل : وفيما

(٢) الأصول الخمسة/١٣٣ .

(٣) نفسه/١٣٦ .

مرتكب الكبيرة المسلم فاسق . وتناظر واصل وعمرو فرجع عمرو عن قول الحسن وتابع واصل بن عطاء . فهذه كما قلت مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب .

أما علومها فعلى المكلف أن يعرف أن المكلف إما أن يكون من أهل الثواب ، أو يكون من أهل العقاب ولكل من الفريقين أنواع ودرجات وأسماء أدلها عند المعتزلة على صاحب الكبيرة المسلم لقب « الفاسق » فلا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً ولا تجري عليه أحكام هؤلاء ، بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين . فتصوُّر المعتزلة للوعد والوعيد في القرآن الكريم إنما يقوم على ثلاثة مباحث هي الأبعاد العامة لنظرية الاستحقاق. وقد عبر القاضي عن ذلك بقوله : « وجملة الكلام في هذا الباب يقع في ثلاثة مواضع :

أحدهما : الكلام في المستَحَقُّ بالأفعال .

والثاني : الكلام في الشروط التي معها تستحق .

والثالث : الكلام في كيفية الاستحقاق . أهو على طريق الدوام ، أم على طريق الانقطاع[1] » .

وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو الأصل الخامس من أصول اعتزال المعتزلة ولا خلاف بين الطوائف الإسلامية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهما واجبان شرعيان بنص القرآن الكريم على كل مكلف ، لكنه فرض كفاية للتبعيض في قوله : ﴿ولتكُن منكم أمة يَدْعُونَ إلَى الخَيْرِ ويأْمُرُونَ بالمعروف ويَنْهَوْنَ عن المنكر﴾[2] إذ لو كان فرض عين لقال تعالى : « ولتكونوا » . ويتركز الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة فيه ، في أنه فرع عند

---

(١) الأصول الخمسة /٦١١ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، وانظر : الفائق /لوحة /. ٣٧ .

(٢) آل عمران/١٠٤ .

السنية ، وأصل من أصول الشريعة عند المعتزلة والخوارج[1] . وإنما يعني المعتزلة بإيجابهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن سائر ما ذكره في القرآن من الواجبات يدل على أن المكلفين يجبِ عليهم أداؤها على استطاعتهم وطاقاتهم وسواء في ذلك الجهاد بالسيف فما دونه ، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق . فعلى المكلف بعد أداء الطاعات أن يأمر غيره بها ويدعوه إليها .

وإنما ينبني قول المعتزلة بالأمر بالمعروف على قولهم بحرية الإرادة إثباتاً لعدله تعالى ، وكونه مصلحة للمكلفين ولطَفًا بهم . قال القاضي : « فأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا بد من كونهما صلاحاً لمن كلف القيام بهما . ولا يمتنع مع ذلك أن يكونا صلاحاً لمن يضيع المعروف[2] . أما علوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عقيدة المعتزلة فثلاثة هي : بيان حقيقتهما ، وكيفية وجوبهما ، والشرائط التي متى تكاملت وَجَبا . ومن ثم خالفهم الإمامية في وجوب الأمر بالمعروف ، وخلص المعتزلة في النهاية إلى تأويل جهة الحسن في وجوب الأمر بالمعروف أن يغلب على ظن الفاعل وقوع المعصية وأن أمره ونهيه لن يؤديا إلى فساد فيهما قلّ أو كثر ، بعد أن يكون عالماً بالحُسْنِ والقبح وأن يكون ما أمر به حسناً وما أنكره قبيحاً[4] » .

---

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص ٢٩/٢ ، البحر الزخار ٤٦٤/٥ ، الموافقات ٣٨٠/٣ الإرشاد/٣٦٨ ، شرح المواقف ٣٧٤/٨ ، الزواجر ١٨٩/٢ .

(٢) المغنى ١٠٣/١٣ .

(٣) الواسطة/لوحة ١٤٧

(٤) الأصول الاعتقادية/٨٧ ، الفائق/ ٢٨٩ - ٢٩١ ، الواسطة/١٤٩ ، ١٥٠ الأصول الخمسة/١٤٣ .

الفصل الأول

منهج المعتزلة
في تفسير القرآن الكريم

أولا : أثر المتشابهات في توجيه البحث القرآني عند المعتزلة

لقد امتنع العديد من الصحابة والتابعين في القرن الأول الهجري عن الخوض في متشابهات القرآن أخذاً بظاهر قوله تعالى : ﴿ أما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وإبتغاء تأويله[1] ﴾ وبَدَا هذا في نظر أهل الكتاب نقطة ضعف في الإسلام والقرآن فتمسكوا بالسؤال عنه وتأويله طعناً في القرآن ، وحرصا منهم على أن تظل دار الإسلام غير تامة التكوين . وكان اليهود رواد هذه الفتنة من أيام عمر ، ولم تنته خلافة علي حتى عم البحث في المتشابهات بتأثير ما أثاروه من مسائل حول المتشابه القرآني . وقد عبر الجاحظ عن محاولة اليهود التمسك بالمتشابه طعناً في بيانه وتخطئة لمنزِله ومُبَلِّغِه فقال : « إن اليهود ـ لعنهم الله ـ كانت تطعن على القرآن وتلتمس نقضه وعيبه وتخطىء صاحبه وتأتيه من كل وجه ، وترصده بكل حيلة ليلتبس على الضعفاء وتستميل قلوب الأغبياء . فلما سمعتْ قول الله تعالى ﴿ مَنْ ذَا الذي يُقْرِضُ الله قَرضاً حسنا فَيُضَاعفَه له ﴾ قالت اليهود ـ

---

(١) البرهان ١٦٦/٢ ، انظر الاعتصام ٢٤٢/١ ، جامع البيان ١٩٨/٦ .

على وجه الطعن والتخطئة والتعنّت ـ تزعم أن الله يستقرض الناس منّا ، وما استقرض منا إلا لفقره وغنانا[1] !.

ولم يكن النصارى أقل صنيعاً من اليهود في طعنهم على القرآن بالمتشابهات بل أنهم زادوا عليهم بما أشاعوه من مذاهِب الغنوصية التي تجيز تعدد الآلهة تثنية وتثليثا . وفي ذلك يقول الجاحظ : « إن هذه الأمة لم تُبتَلَ باليهود ولا المجوس ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى . وذلك أنهم كانوا يتتبعون المتناقض من أحاديثنا والضعيف بالإسناد من روايتنا والمتشابه من آي كتابنا ثم يخلُون بضعفائنا ويسألون عَنها عوامّنا . . . . ويشغّبون على القوي ويُلبِّسُون على الضعيف . . . . وبعدُ فلولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ومنجموهم ما صار إلى أغبيائنا وظرفائنا ومجّاننا واخواننا شيء من كتب المنانية والديصانية والمرقيونية ، ولَمَا عرفوا غير كتاب الله تعالى ، وسنة نبيه ﷺ . ولكانت تلك الكتب مستورة عند أهلها ومخلاّه في أيدي ورثتها . فكل سُخْنة عين رأينا في أحداثنا وأغبيائنا فمن قِبلهم كان أوّلها »[2].

وبانتشار الفرس في العواصم الإسلامية وجدوا في إشاعةِ الغُنُوصية تبشيراً دينياً هاماً ينبغي استغلاله فحملوا لواء التشكيك في القرآن وسائر الكتب السماوية ، وأبطلوا الشرائع وقالوا إن معجزات الأنبياء مخاريق ومتناقضات ؛ كما نطالع في وصية عبد الله بن الحسين القيراني الملحد (ت ٣٢٢) لسليمان ابن الحسين القرمطي[3] . ومن ذلك زعمهم أن القرآن قد نُظِم أيام عثمان وأن من عرف شيئاً من اللغة لا يعجز عن الإتيان بمثله إنكارا لقوله تعالى : ﴿ قُل لَئِن اجتَمَعتْ الإنسُ والجِنُّ على أن يأتوا بِمثْل هذا القرآن لا يَأتُونَ بِمثْلِهِ ﴾[4]

---

(١) الرد على النصارى/٣٣ .
(٢) نفسه/١٩ ، ٢٠ ، انظر الايثار /٩٢ .
(٣) التبصير/٨٥ .
(٤) التهذيب ١/١٨ ، الأصول الخمسة/٥٩٨ .

وطفق هؤلاء يجمعون ما تراءى لهم متناقضا من المتشابهات لمغالطة العجزة وتشكيكهم بمثل قوله تعالى : ﴿ وأقْبَلَ بعضُهم على بَعضٍ يتَساءَلُون ﴾ مع قوله : ﴿ فَلاَ أنسَابَ بينَهم يومئذ ولا يتساءلون ﴾[١]. ومن أبرز مطاعن الملحدين على القرآن سؤالهم عن حكمته تعالى في إنزاله محكماً ومتشابها إظهارا للتناقض فيه[٢] . ويعزو الجاحظ ذلك إلى اتباعهم المتشابه، وجهلهم بوجوه اللغة، وتوسع العرب في لغتها، وفهم بعضها عن بعض بالإشارة والوحي . ويدلل على تشكيكهم في أخبار القرآن بأن الشمع شيء تنقله النحل مما يسقط على الشجر ، ولم يدخل للنحلة في بطن قطُّ ، تكذيباً لقوله تعالى : ﴿ يَخرُجُ من بُطونِهَا شَرَابٌ مختلفٌ ألوانُه فيهِ شِفاءٌ للنَّاسِ ﴾[٣] .

لم يستطع المحدّثون من أهل السنة التصدي لهذه الحملة العاصفة لإنكارهم علم الكلام ، ولمحافظتهم الشديدة في البعد عن الخوض في متشابهات القرآن ، وروايتهم الخبر وضدّه واعتقادهما جميعا[٤] . كذلك لم ينجح في قمع هذه الحركة الرعيل الأول من المعتزلة أمثال أبي شعيب ، والفضل الرقاشي وأتباعهما ، إذ كانوا ينظرون في كل آية متشابهة أو محكمة على حيالها ويأخذون بظاهرها . غير أنهم لم يأخذوا بما أخذ به الخوارج من الجمع بين الآيات استيضاحا للمعاني الثواني من خلال احتكاك المحكمات بالمتشابهات . وبظهور واصل وعمرو انتقل منهج الخوارج في التأويل إلى مفسري المعتزلة . ولما كان المعتزلة أكثر تفرغا لتطبيقِ منهج الخوارج في تفسير القرآن ، بما توفر لهم من ثقافة لغوية ، وفلسفات كلامية ، فقد وقعوا هَوْناً في تعارض مع أكثر التصورات المِلِّيَّة التي جسَّمت الألوهية ، ونفت عن المكلّف كل مسئولية فأطلقت سلطة الإله بلا ضوابط .

---

(١) المقدمة/٤١ ، الاعتصام ٢٠٨/٣ .

(٢) الأصول الخمسة/٥٩٩ .

(٣) الحيوان ٤٢٣/٥ .

(٤) انظر : التبيين/١١٩ ، وترتيب المدارك ١١٧/٢، تفسير المعتزلة/٥١ ـ ٥٣ .

ولقد كان اعتماد الملحدين والكتابيين على المتشابه في طعنهم على القرآن العامل الرئيسي في توجيه بحوث المعتزلة القرآنية ناحية المتشابه ، فصنّف المعتزلة نوعاً جديداً من الكتب في التفسير أسموه « معاني القرآن » استهدفوا فيها بيانَ مُشكِله ومتشابهاته ومجازاته التي أخطأ هؤلاء في تأويلها ، يتقدمهم في ذلك واصل بن عطاء[1] . ولإيلاء واصل وعمرو كل اهتمامهما لتفسير المتشابهات قمعاً لحركة الإلحاد ، كان المحدّثون يعقدون معهم المناظرات وغالباً ما كانت تنتهي هذه المناظرات باتهامهما بزيغ القلب واتباع المتشابه[2].ويتناسى المحدّثون في غمرتهم ما لعمل المعتزلة من أثر في حماية القرآن والدين ، ورد مطاعن الملحدين وأهل الكتاب . وأخذ هذا الصراع يشتد حول تأويل هذه المتشابهات القرآنية بين الفرق الإسلامية بعضها وبعض ، وبين طعون المخالفين وتأويلاتهم لها من جهة ثانية . ومن ثم أصفى المعتزلة متشابه القرآن بتأليفات مفردة كرّسوا جهودهم فيها للدفاع عن تلك المتشابهات ببيان معانيها ، وكيفيات فهمها ومساوقتها للآي المحكمات ، واستئصال كل تناقض بينهما ، ووسمها فريق منهم بالرد على الملحدين . ويبدو أن هذا الاتجاه أخذ في الظهور أيام المأمون ، إذ إن أول كتاب عمله المعتزلة في هذا الصدد هو كتاب « متشابه القرآن » لبشر بن المعتمر (ت/ ٢١٠)[3] .

وبذلك استفاضت شهرة المعتزلة بالتفوق في بيان مشكلات المتشابه حتى كان أهل السنة والجماعة حين يعجزون عن حل عوائصها يُحِيلُون السائل على علماء المعتزلة[4] . ولم يسلّم المحدّثون السنّيون للمعتزلة بمسلكهم

---

(١) تفسير المعتزلة/١ ٥
(٢) راجع الاعتصام ٣/١٠١ ، ١٠٢ .
(٣) نفسه / ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٤٤ ، ١٤٥ .
(٤) طبقات المعتزلة/٤٤ ، ٤٥ .

فقاموا باتجاه مناهض لتأويلاتهم وجعلوا ما دعاهُ المعتزلة متشابهاً من المحكمات ، وعكس المعتزلة دعواهم بقولهم إن ما دعوهُ محكما هو من المتشابه . وكُتِب الغَلَب في النهاية للمعتزلة بما اتبعوه من منهج عقلي ولغوي سديدين . وفي هذا يقول ابن عاشور : « إن اختلاف ما بين السنِّيين السلفيِّين والمعتزلة المتكلمين في القرنين الثاني والثالث في تأويل المتشابه ، قد جعل من الطريقة العلمية الأدبية في التفسير عوناً للمعتزلة على الفوز بالنصر »[١].

ومن البداية أقدم المعتزلة على تأويل المتشابه باعتباره مصلحة دينية ؛ لأن الهدف من دراستها في نظرهم بيان ما في أفعاله تعالى من الخير والحكمة ، إذ هما مقصود أفعاله واستيضاحهما هو المسمى تأويل المتشابه في لسان الشرع وغرض الغرض في لسان الحكماء[٢] . ولهذا كان أبو الهذيل العلاَّف يقول : «إن الله تعالى أنزل القرآن حجة على الكافرين»[٣] . وكان الجاحظ ينعَى على معاصريه تركهم التثبت عند الشبهة ، والتثبت عند الحكومة جانباً ؛ فليس إلا لا أو نعم[٤] . ويلخص القاضي عبد الجبار الهمداني ما نادى به مشايخ المعتزلة السابقين بقوله :«إن القرآن لا يُنْتفع به إلا بعد الوقوف على معاني ما فيه بالفصل بين محكمه ومتشابهه ، وإحالة المتشابه على المحكم لبيان معنى المتشابه ، وبيان وجه خطأ من تأوّلها على غير تأويلها». ويمثل القاضي لذلك بأن كثيراً من الناس قد ضل بأن تمسك بالمتشابه حتى اعتقد أن قوله تعالى : ﴿ سبَّح لله ما في السموات وما في الأرض ﴾ حقيقة في الحجر والمَدَر ، والطير والنَّعَم . ومن اعتقد ذلك لم ينتفع بما يقرؤه ولذلك قال : « أفلا يتدبرون القرآن »[٥].

---

(١) التفسير ورجاله/٦٢ .

(٢) انظر الإيثار / ٢٩٠ ، ٣٨١ .

(٣) العلم الشامخ/٢٤٣ .

(٤) الحيوان ٨/٧ .

(٥) تنزيه القرآن/٣ وانظر : المتشابه ١/٥ ـ ١٦ ، الأصول الخمسة/١٠٦ .

لقد استمر هذا المنهج القائم على بيان المتشابهات حتى أواخر أيام المعتزلة؛ فالزمخشري يؤكد ويتأول مرويات أهل السنة بامتناع الصحابة عن النظر في المتشابه عند تفسير قوله تعالى : ﴿ وفاكهةً وأبًّا ﴾ فيقول : « عن عمر رضي الله عنه أنه قرأ هذه الآية فقال : كل هذا قد عرفنا فما الأبُّ ؟ ثم قال : اتبعوا ما تبين لكم من هذا وما لا [يتبين] فدعوه . فإن قلت : فهذا يشبه النهي عن تتبع معاني القرآن ، والبحث عن مشكلاته . قلت لم يذهب إلى ذلك ، ولكن القوم كان أكبر همتهم عاكفة على العمل . وكان التشاغل بشيء من العلم لا يُعمَل به تكلفا عندهم . فأراد أن الآية مسوقة في الامتنان على الإنسان بمطعمه واستدعاء شكره . وقد علم من فحوى الآية أن الأب بعض ما أنبته الله للإنسان متاعا له أو لأنعامه . فعليك بما هو أهم من النهوض بالشكر لله . . . . ولا تتشاغل عنه بطلب معنى الأب ومعرفة النبات الخاصّ الذي هو اسم له ، واكتَفِ بالمعرفة الجُمْلية»[1] .

أما المفسرون المتأخرون من المعتزلة فقد ركزوا نشاطهم في استيضاح تلك المصلحة التي وصفها أسلافهم في المتشابهات وانتهوا الى أن الله جعل المتشابهات سبيلا يعرِّضهم بها للثواب عن طريق بحثها والتوفيق بينها وبين المحكمات باستخلاص المقاصد الدينية العامة فيهما . وهذا بدوره يؤدي إلى تأسيس المعرفة الدينية على يقين مطَّرد فلا تزول ويتأكد بذلك إحكام آيات القرآن ، وصدْق الرسول فيستحقون مثوبته تعالى . وعلى ذلك يتأول القاضي قوله تعالى : ﴿ هو الذي أنْزلَ عليكَ الكتابَ منْهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أمُّ الكتابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ . . . ﴾ بأن ذلك ربما يكون أصلح وأقوى في المعرفة وفي رغبة كل الناس في النظر في القرآن إذا طلبوا آية تدل على قولهم ويكون أقرب إذا اشتبه إلى النظر بالعقل ومراجعة العلماء[2] » . ويفيض

---

(١) الكشاف ٣١٤/٣ .

(٢) تنزيه القرآن/٥١ ، ٥٢ .

القاضي عبد الجبار في مقدمة كتابه « متشابه القرآن » ـ في بيان المصلحة الشرعية لإنزال القرآن بين محكم ومتشابه ـ بأنه لَطَف من الله في التكليف يكون أدعى له إلى فعل التكليف وهو الذي أراده سبحانه بقوله : ﴿ ولو أنَّ أهلَ القرى آمنوا واتَّقَوْا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ﴾ وأنّ أساس التكليف الإيمان بالمحكم والمتشابه ، وأنّ الإيمان بالمتشابه متوقف على معرفة المراد منه . ولذلك جعل سبحانه المحكم أصلا للمتشابه لطفا في التكليف[1] . وقد ثبت في القرآن أن الواجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالنظر في الأدلة ، وإبراز ما بين المحكم والمتشابه من تصادق يوثّق الكتاب ، فكل أمر يبعث على النظر أوْلى في الحكمة . ويخلُص القاضي إلى أن إنزال القرآن محكما ومتشابها هو أقرب إلى ذلك من ثلاثة وجوه :

أولها : أن ظهور المحكم والمتشابه كالمتناقضين في الظاهر ، مُلجِىء إلى الرجوع إلى أدلة العقل لينكشف بها الحق ، فيُعلَم عند ذلك أن الحق في المحكم ، وأن المتشابه يجب حمله على موافقته .

وثانيها : أن ذلك يُحْوِج إلى مذاكرة العلماء ، ومباحثتهم ، ومساءلتهم عما يُحتاج إليه في أمر الدين . وذلك أقرب إلى أن يقف المكلف على كل ما كلّف من معرفة الله تعالى .

وثالثها : صرف المكلف عن التقليد ؛ إذ يرى أنه ليس بأن يقلد قوله تعالى في نفي التشبيه : ﴿ ليسَ كَمِثْلهِ شَيْءٌ ﴾ ـ أوْلَى من تقليده في خلافه كقوله : ﴿ وَجَاء ربُّك ﴾. وما صرَف عن التقليد المحرم وبعث على النظر والاستدلال فهو في الحكمة والقرآن أولى[2] .

ويلخص الزمخشري آراء من سبقوه لا يزيد عليها في تأويله للآية

---

(١) المتشابه ١٣/١ ـ ١٦ .

(٢) نفسه ٢٥/١ ؛ ٢٦ .

السابعة من آل عمران بقوله : « لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال . ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يُتَوصَّل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به ؛ لما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه ، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه وردّه إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونَيْلِ الدرجات عند الله . ولأن المؤمن المعتقد ألا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف فيه إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد ، ففكر وراجع نفسه وغيرَه ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمأنينة إلى معتقده ، وقوة إيقانه[1] » .

ومن البداية وجد المعتزلة فيما اختطّه الخوارج من منهج التأويل المؤسس على اللغة خير معين لهم على بيان المتشابهات . وقد جمع أبو حمزة الشاري أخلاف هذا المنهج في قوله بأنه : « نظر نافذ في القرآن ، وعقل بالغ في الفقه ، وتفتيش عن حقيقة الصواب »[2] . وقد نص على ذلك ابن رشد وابن القيّم في شرحهما للحديث الشريف : « ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة » بأن الواحدة هي التي سلكت ظاهر الشرع ولم تأوّله : وأن أول من غيّر هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم[3] » . غير أن منهج الخوارج كان يمثّل فطرية المنهج العقلي في التأويل ، ومن ثم كان على المعتزلة إرساءَ القواعد لهذا المنهج وإيضاح معالمه في ضوء العقل والشرع واللغة وتطبيقها على المتشابه بما يصادق بينه وبين المحكم .

---

(١) الكشاف ٣١٠/١ .

(٢) الأغاني ١٠٧/٢٠ ، شرح نهج البلاغة ١٨/٥ .

(٣) مناهج الأدلة ١٨٧ ، إعلام الموقعين ٤٧٠/٣ ، ٤٧١ .

وبهذا انحصرت مهمة المعتزلة في تفسير القرآن في تأويل المتشابه بترتيبه على المحكم واعتباره مصلحة دينية واجبة توضح جُمْل الشرائع والتنزيل ، وتدفع مطاعن المخالفين والملحدين . أما ما كان المعتزلة يعنونه بالتأويل فقد انتهى المتأخرون من مفسري المعتزلة وأهل السنة جميعا في تقنين تأويلات المعتزلة للمتشابهات إلى اثنتين . فإما هو بيان المعنى الحقيقي للمتشابه وإظهار ما يؤول إليه من الأوْل بمعنى الرجوع إلى الأصل والسياسة التي يراعى مآلها . وإما هو استنباط الدلالات المعنوية للتراكيب اللغوية، ثم الترجيح بينها لاختيار ما يناسب النسق المعنوي العام للقرآن منها[1] . وحقيقة التأويل ومعناه عند المعتزلة تتألف من الرأيين جميعاً . فالتأويل ـ من خلال تأويلاتهم ـ هو محاولة لاستيضاح ما تحويه الآيات من أصول دينية بتأويل المتشابهات إثباتاً لإحكام آياته ! وتشابهها في إحكام النظم والبيان[2] . ومن هنا كان المعتزلة يستقصون الوجوه المعنوية الممكنة للتراكيب اللغوية في الآيات في إطار النسق المعنوي للقرآن كله .

إن هذه الطريقة في التأويل قد نَمَت المحاولات الأولى لتطبيقها في التفسير على يدي واصل وعمرو . غير أن عَمْراً فيما يبدُو كان أكثر اشتهاراً بتفسير المتشابهات على قواعد المنهجين اللغوي والعقلي ، ومن ثم اتخذ الحنابلة منه هدفاً لمطاعنهم على المعتزلة . وفي ذلك يقول ابن أبي خيثُمة لائماً يحيى بن معين في عيبه منهج عمرو بن عبيد : « ما نَدْرِي مما تعجب ـ أبقاك الله ـ من بَصَره باللغة ، أو معرفته بما يُعَاب من قول الدُّهرية[3] .

---

(1) انظر : المتشابه ٣٩٠/١ ، الكشاف ٤٠٤/١ ، ١٢٣/٢ ، ١٣٧ ، ١٣٩ ، ٣٣٢ ، ٣٥٢ ، ٤٠٨ ، الإيثار/٩١ ، ٩٣ ، ١٥٧ ، طبقات السبكي ٢٧٩/٣ ، الغيث ٢٢/٢ ، فيصل التفرقة/١٩٢ ، ١٩٦ ، البرهان ١٤٧/٢ ، التيسير / ٢ ، ٣ ، قانون التأويل/٣ ، التفسير للخولي/٥ ، جامع البيان ٣١٧/٦ ، رسائل ابن تيمية : الإكليل ١٢/٢ ، ١٥ ، ١٩ .

(2) انظر المتشابه ١٨/١ ـ ٢١ .

(3) قبول الأخبار ١٦٢/٥ .

وما زال المعتزلة بعدهما أمثال: العلاف، والنظام، والأصم، يوفقون بين المنهجين اللغوي والعقلي حتى اكتمل على يد الجاحظ . لقد خلص الجاحظ من جهود سابقيه ومن محاولاته في إرساء القواعد لتأويل المتشابهات إلى ضرورة الجمع بين اللغة والمنهج العقلي ، لما يؤدي إليه من المحافظة على القيمة الجوهرية لإعجاز القرآن ، وتساوُق معانيه دَفْعاً لهجمات الخصوم النابعةِ من سوء التأويل والخطأ في الترجمة . وقد عبّر الجاحظ عن ذلك بقوله : « عيوب المنطق التصحيف وسوء التأويل ، والخطأ في الترجمة .. فالتصحيف يكون من وجوه من التخفيف والتثقيل ، ومن قِبل الإعراب ، ومن تشابه صور الحروف . وسوء التأويل من الأسماء المتواطئة ، أي أنك تجد اسماً لمعانٍ فتتأول على غير المراد وكذلك سوء الترجمة[1] » .

ومن أمثلة الجاحظ للتدليل على ذلك نرى أنه إنما يعْنِي بالأسماء المتواطئة المتشابهات القرآنية فيقول مثلا : « وأنت تعلم أن اليهود لو أخذوا القرآن فَتَرْجَمُوه بالعبرانية لأخرجوه عن معانيه ، ولحوّلوه عن وجوهه . وما ظنك بهم إذا ترجموا ﴿ فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمنَا مِنهُم ﴾ ؛ ﴿ولتُصنَع على عَينِي﴾، ﴿ والسَمَوات مَطوِيَّاتٌ بيَمِينِه﴾، ﴿على العَرْشِ استَوَى﴾، ﴿[وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ] ناضِرَةٌ إلى رَبِّها نَاظِرَةٌ ﴾، وقوله ﴿ فَلمَّا تَجلَّى ربُّه للجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا ﴾، ﴿وكلَّم اللَّهَ مُوسى تَكلِيماً﴾، ﴿ وجاءَ ربُّكَ والمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾. وقد تعلم أن مفسري كتابنا وأصحاب التأويل مِنَّا أحسن معرفة وأعلم بوجوه الكلام من اليهود ومتأوّلي الكتب . ونحن قد نجد في تفسيرهم ما لا يجوز على الله في صفته ، ولا عند المتكلمين في مقاييسهم ، ولا عند النحويين في عربيتهم[2] ». فالمعاني والألفاظ ليست مقصوداً في ذاتها بالبيان ، وإنما ينبغي على المفسر أن يصل إلى ما وراءها من حقائق الألوهية ، وهذه فضيلة التأويل عند

---

(١) إرشاد الأريب ٢١/١ .

(٢) الرد على النصارى ٢٩/٧ .

المعتزلة . وبهذا المفهوم يفسر الجاحظ القَسَم بالتين والزيتون في القرآن ، مخاطباً المفسر الذي يقف عند البيان اللغوي لهما ، وبيان ما فيهما من المنافع بأنه «أساء ظناً بالقرآن وجَهِلَ فضل التأويل[1] » . وتأثراً بهذا كلِّه يفسر الجبائي التأويل في قوله تعالى : ﴿ وما يعلَمُ تأويلَه إلا اللّهُ والراسِخُون في العلم ﴾ بأن : « المراد بالتأويل في هذه الآية مصائر الأمور وعواقبها[2] » . وأخذ عبد الجبار يصور تلك القواعد بما يؤكد النتيجة التي انتهينا إليها باتخاذ المعتزلة من المتشابه محوراً للتفسير يديرونه في فلك محكمات الكتاب . ومن ذلك ما ذكره القاضي مما تمسك به المعتزلة من مؤهلات ثقافية وكلامية في مفسر القرآن ، إذ يجعل تفوقه في اللغة والنحو والرواية والفقه وأصوله ، وما يتصل بها من علم الكلام شرطاً رئيسياً يجب توفره فيمن يتعرض لتفسير القرآن . ويؤكد بعد ذلك أن الهدف من هذا الشرط هو بيان المتشابهات ، والفصل بينها وبين المحكم ، وإظهار ما بينهما من تعاضد في أداء المقاصد الدينية المشتركة فيقول: « فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف ، وكان عالماً بتوحيد الله وعدله ، وبأدلة الفقه وأحكام الشرع ، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم ، والفصل بينها ، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى . ومن عدِم شيئاً من هذه العلوم فلن يَحِلَّ له التعرض لكتاب الله ـ جل وعز ـ اعتماداً على اللغة المجردة أو النحو المجرد ، أو الرواية فقط . إن المفسر لا بد من أن يكون بحيث يمكنه حَمْل قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كمثْلهِ شَيْءٌ ﴾، على قوله : ﴿ قُلْ هُوَ اللّهُ أحَد ﴾، وقوله : ﴿ لقد ذَرَأْنا لِجَهَنَّم كثيراً من الجِنِّ والإنس﴾ إلى قوله : ﴿وما خَلقْتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليَعْبُدُون ﴾ وهكذا الحال في غيرهما من الآيات المتشابهة والمحكمة[3] » .

---

(١) الحيوان ١/٢٠٨ .

(٢) حقائق التأويل ٥/٧ ، ٨ .

(٣) محاسن التأويل ١/٢٤٦ ، مجموعة الرسائل ١/٤٣ ، البحر المحيط ٧ ، ٨٥ .

وما زال هذا المنهج التأويلي بصورته التي قعّدها الجاحظ يتناقله المعتزلة ويتوسعون في تأكيده وتطبيقه والقياس عليه حتى انتهى إلى الزمخشري . وفي هذا تزكية للقول بأن منهج المعتزلة في تأويل القرآن قد أكمله الجاحظ وجلاّه . بل إنَّ الزمخشري نفسه يؤكد ذلك في تفسيره ، فينصّ على اتّباعه للجاحظ في كتابه « نظم القرآن » يتخذ من جودة تفسير الجاحظ ومطالع أبوابه نمطا بلاغيا ، يحتذيه ويفسر القرآن به ، ويحيلنا على كتاب الحيوان تارة أخرى[1] . وفي الأغلب لم يكن الزمخشري في تفسيره يتعدَّ منهج الجاحظ وآراءه في التأويل وإنما تركزت ميزته في التوسع في التطبيقات ، وجودة الإعراب عن وجوه البلاغة والبيان[2] . ومضى الزمخشري يتأثر منهج الجاحظ وما أثاره في معاصريه ومَنْ بعدَهم يتمثلها ثم يعيدها علينا في ثوب بلاغي يُظهر إعجاز القرآن البياني ويجمع أخلاف الدلالات المعنوية التي كان يرمي إليها أسلافه وأساتيذه من مقاصد دينية وأصول مذهبية . فالجاحظ يرى أن مهمة المفسر هي تدبّر الآيات لبيان مجمل المتشابه ، وتأويله بما يوافق الآيات المبينة المفصّلة (المحكمات) . ففي هذا رد على طعون الطاعنين لتعلقهم بالمتشابه ، وَمَحَجَّةٌ على كل من انتهت إليه تلك الآيات :

وتحقيقاً لرد تلك المطاعن التزم بما قرره العلاف والنظام من مباحث كلامية في : الحركة ، والسكون ، والاستطاعة لحل عوائص المتشابهات . ومن ثم جعل الجاحظ اتقان تلك المباحث الكلامية شرطاً أساسياً لممارسة المفسر للتفسير ، واستنباط أسرار الآيات لمواجهة المطاعن[3] . وتتجاوب أصداء هذا كله في الكشاف للزمخشري من خلال تطبيقاته لها في تفسير آيات

---

(١) الكشاف ١/ ١٣ ، ٤٤٩ ، ١٨/٣ .
(٢) نفسه ، انظر : ٥٥٠/١ ، ١٣٧/٢ ، ٢٣٢ ؛ ٤٠٨ .
(٣) تفسير المعتزلة/١٦٢ ـ ١٦٦ .

القرآن . فالتأويل عنده لا يتمكن منه إلا العلامة الفطن ، لأنه استخلاص لأسرار التنزيل ، يدل على بيان ما في قوله تعالى في سورة التحريم : ﴿ ضَرَب اللّهُ مَثَلاً للّذينَ كفروا امرأة نَوحٍ وامرأةَ لوطٍ كَانَتَا تحتَ عَبْدَيْن من عبادِنا صالحَيْن فخانَتَاهُما فلم يُغْنيا عنهما منَ اللّهِ شيئاً ﴾ من تعريض بعائشة وحفصة رضي الله عنهما المذكورتين في مطلع السورة ؛ لما أفشتا سرّه ﷺ .

ثم يعقّب الزمخشري على ذلك بقوله : « وأسرار التنزيل ورموزه في كل باب بَالِغَةٌ من اللطف والخفاء حدًّا يدق عن تفطّن العالم ، ويَزِلُّ عن تبصّره[١] » .

ويولّد الزمخشري من آراء الجاحظ وتابعيه في التأويل خلاصة نهائية يعتنقها هو ومعاصروه أكد فيها قول الجاحظ بأن التأويل بيان لما وراء الألفاظ من حقائق الألوهية والدين بما أسماه التأويلات الصحيحة ، والمعاني الحسنة في تأويل قوله تعالى :

﴿ كتابٌ أنزلنَاه إليكَ مُبَارَكٌ ليدَّبَّروا آياتهِ وليتذَكَّر أولُوا الألْبابِ ﴾ بقوله : « تدبر الآيات التفكير فيها والتأمل الذي يؤدي إلى معرفة ما يدبر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة « لأن من اقتنع بظاهر المتلوِّ لم يَحُلْ منه بكثير طائل ، وكان مثله كمثل من له لقحة دَرُورٌ لا يحلبها ، ومهرة نَثُور لا يستولدها[٢] » . ويتمثل الزمخشري في هذا المنهج جزءاً من هداية الله المؤمنين إلى الصراط المستقيم في تأويل مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ اللّهَ لَهَاد الذينَ آمنُوا إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم ﴾ بقوله : « إن معناه : « أن يتأولوا ما يتشابه في الدين بالتأويلات الصحيحة ويطلبوا لما أشكل منه المَحْمِل الذي تقتضيه الأصول المحكمة والقوانين الممهدة حتى لا تلحقهم حيرة ولا يعتريهم شبهة ولا تَزِلُّ أقدامُهم[٣] » . وعن طريق هذا المنهج في تأويل المتشابهات زوّد

---

(١) الكشاف ٢٤٩/٣ .
(٢) الكشاف ١٣/٣ .
(٣) نفسه ٣٥٢/٢ .

الزمخشري المعتزلة بدليل قرآني يُجَابِهون به اتهام المحدّثين لمفسريهم بالغلوّ في التفسير ، إذ يستغل أسلوب الحصر في قوله تعالى : ﴿ قل يا أهلَ الكتابِ لا تَغلُوا في دينكم غيرَ الحقِّ ولا تَتَّبعوا أهواءَ قوم قد ضلوا ﴾ . في إثبات غلوّ الحق أحدَ أصولِ الدين ، بإنكاره تعالى عليهم ما وراء الحصر من غلو الباطل . ويؤكد بعد ذلك أن منهجهم غلو الحق المنصوص عليه ، لأنه ضرورة اقتضاها التلوين الكلامي للتفسير فيعرّف غلو الحق بأنه فحص المفسر عن حقائق الدين ، وتفتيشه عن أباعد معانيه ، واجتهاده في تحصيل حججه وأدلته ، كما يفعل المتكلمون من أهل العدل والتوحيد[1] .

ولم يكن العامة من أهل الحديث والدهماء في نظر قدامى المعتزلة أمثال ثمامة والجاحظ وأضرابهما ممن يرتفع إلى معرفة العلماء ، وإنما يعرفون جُمْل الشرائع الظاهرة الجليلة ويجهلون تفسيرها ، وتأويل منزلها وكل منصوص لم يظهر . فالعامة عند الجاحظ يعرفون التنزيل المجرد بغير تأويله ، وجملة الشريعة بغير تفسيرها . ويجهلون تأويل المنزَل وتفسير المجمل وغامض السنن التي حملتها الخواص عن الخواص من حملة الأثر ، وطلاب الخبر مما يتكلف معرفته ويُتَتَبَّع في مواضعه[2] . ويعلل الجاحظ لذلك بقصورهم عن إدراك حقيقة التأويل في العلم والمشيئة والاستطاعة والتكليف ، وهل خلق الله الكفر وقدره، أو لم يخلقه ولم يقدّره وغيرهما من المباحث الكلامية المتعلقة بالمتشابهات . ويصفهم بالجهل وأنهم لم يعرفوا الدلالة ولم يقرّروا بشيء من الآيات العجيبة[3]. ومن ثَمَّ كان ينهى المعتزلة عن مجالستهم محتجاً بأن العَامِّيَّ يتولى من أرضاه ، ويكفر المفسر أو الواعظ إنْ

---

(1) الكشاف ١ /٤٧٧ .

(2) العثمانية/٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، الفائق/ورقة ٣ ، ١٢٦ .

(3) نفسه/٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٦٠ .

خالف هواه ، أو أغلظ له فَلْيَستَعْوِي من بالحضرة من أمثاله ، فيشعلوها فتنة ويضرموها نارا . قال الجاحظ : « فليس لمن كانت هذه صفته أن يتحيز مع الخاصة ، مع أنه لو حسنت نِيَّتُه لم تحتمل فطرته معرفة الفصول وتمييز الأمور[1] » .

وخلاصة الأمر عنده : « أن العامة أداة للخاصة تبتذ لها للمهن ، وتزجي بها الأمور ، وتَطول بها على العدو ، وتسد بها الثغور . . . وصلاح الدنيا وتمام النعمة في تدبير الخاصة وطاعة العامة[2] » .

لهذا لم يكن غريباً أن يستجمع المحافظون من المحدِّثين أحناقهم ونفوسهم على المعتزلة تفوقهم العقلي ، وتمكُّنَ آرائهم في قلوب الناس بين الخافقين كما صرح الأشعري في مقدمة تفسيره[3] . وقد أنتجت هذه الحملة السنية عدداً هائلا من المؤلفات في ذم التأويل قبل الأشعري وبعده[4] . ولم يكن هناك من سبب وراء تلك الحملة السنية إلا تخلّي المعتزلة عن نصيحة الجاحظ لهم بالنزوع عن وعظ العامة بتأويلاتهم القرآنية لقصور مداركهم وثقافتهم . ويبدو لي أن نصيحة الجاحظ تلك كانت نتيجة لأحداث المحنة أيام المأمون والمعتصم والواثق بين المحدثين والمعتزلة .

ومهما يكن من أمر فكما كان منهج المعتزلة في التأويل مثيراً لفتنة العامة وهجومها على المعتزلة فقد لفت أنظار فريق كبير من متكلمي أهل السنة إلى ما يحويه من قيمة ذاتية في بيان مقاصد الآي ، فأتاحوا لأنفسهم استخدام الأداة الأساسية في تأويل المعتزلة ، أعني رَدَّ المتشابه إلى المحكم باللغة

---

(١) العثمانية/٢٥٤ ، وانظر الفائق/ورقة ١٢٦ ، الإسلام والحضارة العربية ٨٦/٢ .

(٢) نفسه/٢٥٠ .

(٣) الأصول الخمسة/٢٢٦ ، ٢٦٧ ، تبيين كذب المفتري/٣٧ ـ ٣٩ .

(٤) العقيدة الحموية/٤٢٥ ، ٤٢٧ ، ٤٤٥ ، ٤٥٤ ، الجواب الصحيح ٣١٥/٢ ، الزواجر/١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٦ ، ١١٨ ، إعلام الموقعين ٤٦٦/٣ ـ ٤٧١ ، الإكليل ١٤/٢ ، ٢٠ .

ودليل العقل . وتبدو أجلى صور هذا الاتجاه في تفسير الطبري ، إذ يُطلِق للغة الحق في بيان كل آية ، ويُسمِّي هذا تأويلا [١] .

وبعد هذا يفرّق الطبري بين نوعين من التأويل على أساس المعاني والألفاظ ، هما : التأويل اللفظي ، والتأويل المعنوي فقال : إن التأويل اللفظي يتناول القرآن كله لنزوله على معهود لغة العرب في أساليبها ، وأما التأويل المعنوي ففيه آيات اختص الله نفسه بمعرفة ما تؤُولُ إليه معاني ألفاظها اللغوية[٢] . غير أن الطبري مع اقتناعه الكامل بمنهج المعتزلة في التأويل كان يميل إلى تأويلاتهم المجازية المذهبية أحياناً ؛ مع أنه كان يحاربها طوال تفسيره، فالتقاء أهل السنة والمعتزلة كان نظرياً في المنهج وحسب . ولم يكن الحنابلة وأهل السنة ليرضوا مثل تطبيقه لمنهج المعتزلة في تأويل المقام المحمود في قوله تعالى : ﴿ عَسَى أنْ يبعثَك ربُّك مقاماً مَحْمُوداً ﴾ بالتعظيم ، وإنكار ما أنكره المعتزلة على السنيين من حديث الجلوس على العرش وإنشاده :

سبحانَ من ليس له أنيسٌ ولا لَهُ في عَرشِه جَلِيس

فوثبوا به في فتنة عظيمة في بغداد[٣] . ولم تكن نتيجة تلك الفتنة في صالح أهل السنة ، إذ كانت انتصاراً لمنهج المعتزلة في القرنين الثالث والرابع ، وتأصيلاً له بين صفوف السنية والأشاعرة[٤] . وانحصر الخلاف بعد ذلك في معرفة ما يجوز عليه التأويل ، مما لا يجوز عليه من المتشابه . وفي ذلك يقول الغزالي : « معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهيّن ،

---

(١) جامع البيان ٦/١٩٨ .

(٢) نفسه / ٨٨ ، ٨٩ .

(٣) نفسه/ ١٦٢ ، ١٦٧ ، إرشاد الأريب ٦/٤٣٦ ، ٤٤٥ ، ٤٥٤ ، الوافي ٢/٢٨٤ ، طبقات السبكي ١/١٣٤ ، تاريخ بغداد ٢/١٦٤ .

(٤) انظر الورقة ٨/١٣ من تفسير المعتزلة .

بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة ، العارف بأصول اللغة ، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعارتها وتجوزاتها ومنهاجها في ضرب الأمثال »[1] . ومن ثم أكد المتأخرون من علماء أهل السنة ضرورة التمسك بمنهج التأويل ، وخطّأوا أسلافهم في تكفير المعتزلة وأصحاب التأويل ، بل إن الغزالي والرازي ينقلان عن الإمام أحمد تصريحه بالتأويل تسويغاً لرأي المعتزلة وتفضيله . فالغزالي يقول : « كيف يلزم الكفر بالتأويل ، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه . الحنبلي مضطر إليه وقائل به ، فقد سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون إن أحمد ابن حنبل ـ رحمه الله ـ صرّح بتأويل ثلاثة أحاديث . والأشعري والمعتزلي لزيادة بحثهما تجاوزا إلى تأويل ظواهر كثيرة . . . والمعتزلة أشد توغلاً في التأويلات . وهم مع هذا ـ أعني الأشعرية ـ يضطرون إلى تأويل أمور كما ورد في وزن الأعمال فليس الموزون العمل بل محل نقش يدل بالاصطلاح على العمل .

والمعتزلي تأول نفس الميزان وجعله كناية عن سبب به ينكشف لكل واحد مقدار عمله ، وهو أبعد عن التعسف في التأويل بوزن الصحائف[2] . ويعضُد الرازي ذلك بتأويل الإمام أحمد للحديث الشريف : « يأتي سورةُ البقرة وآل عمران يوم القيامة كأنه غمامتان » فيقول « أجاب أحمد بن حنبل ـ رح ـ وقال يعني ثواب قارئهما وهذا تصريح بالتأويل »[3] . وحكى القاضي الحنبلي أبو يَعْلَى عنه تأويل المعتزلة للمجيء والإِتْيَانُ في خلق الله بأنه أَمْرُهُ قال : « قال أحمد وهل هو إلا أمْره ، بدليل قوله « أو يأتِيَ أمْرُ رَبِّكَ »[4] . وقد اجتمعت كلمة المسلمين في النهاية على أن تأويل المعتزلة في محل

---

(1) الفيصل/١٩٩ .

(2) نفسه /١٨٤ ، ١٨٥ .

(3) أساس التقديس/٨٧ .

(4) البرهان ٧٩/٢ ، وانظر شرح المنهج ٢٢٨/٣ ، ٢٢٩ .

الاجتهاد ، وليس كفراً ، كما أجمعوا على جواز تفسير القرآن وجعلوه فرض كفاية ينوب فيه العلماء بآلاته عن سائر أفراد الأمة الإسلامية[1] .

ويضيف الغزالي الى ما سبق ، ما قاله الجاحظ من أن هذه التأويلات لا يحتملها العامة ، فعلى الخاصة عدم اذاعتها بينهم وإلا كان بدعة فيقول : « الناس في هذا (تأويل المتشابه وآي الصفات) فريقان : عوام ، وعلماء . والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات ، بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زُجِروا عنها . . . . ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضي الله عنه . . . الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة ، والإيمان به واجب . وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات ، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات . وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهّمه ولست أقول أن ذلك فرض عين؛ إذ لم يرد به تكليف ، بل إن التكليف التنزيه عن كل ما يُشَبِّهُهُ بغيره »[2] . وقد انعكست هذه الصورة كاملة في أقوال المتأخرين من أهل السنة والأشاعرة بما يرينا منهج المعتزلة في تأويل متشابه القرآن أساساً لعملهم في التفسير[3] .

وبتدبر ما بين أيدينا من تراث المعتزلة في التفسير يمكننا القول بأن منهج المعتزلة العلمي في تفسير المتشابهات . وترتيبها على المحكمات كان يعتمد على ست قواعد أساسية ينتظمها جميعاً محاولة جادة لبيان بلاغته

---

(١) الجواب الصحيح ٢٠٠/١ ، التيسير/١٧ ، المعترك ١٣٣/١ - ١٣٥ ، الموافقات ٥٣/١ ، التهذيب ٩٤/١ ، الأصول الخمسة/٦٠٧ .

(٢) الاقتصاد/٢٦ ، وانظر : ١١١ ، ١١٣ ، الفيصل/١٩٦ ، ١٩٧ .

(٣) انظر : البرهان ٧٩/٢ ، ٨٠ .

وإعجازه ودفع التناقض عن آياته ، والرد على المخالفين والمناوئين . وفيما يلي إجمال للتعريف بتلك القواعد وإجمال مبانيها .

* * *

ثانياً : القواعد العملية لمنهج المعتزلة في تفسير القرآن

١ ـ اتخاذ الدليل العقلي معياراً للحقيقة الدينية في الآيات .

لقد اتخذ القرآن العقل أساساً لخطاب المكلفين ، ومناطاً للتكليف ، فبين سبحانه في كثير من الآيات أنه إنما خاطب بآياته الذين يعقلون ما وراءها من أدلة على التوحيد والتعريف بالألوهية الحقّة[١] . والإسلام في جوهره دين عقل ونظر ، واستدلال وبرهان .

ولقد كان الخوارج أول من حاول تمثُّل تلك النصيحة القرآنية بتعقل الآيات ، ومحاولة تطبيقها في موقفهم من الأطراف المتنازعة في حرب صفين ورفض التحكيم بتأول بعض الآيات في ذلك[٢] . وقد صور أبو حمزة الشاري هذا الخلاف في صورة منهجية بقوله : « وأما إخواننا من الشيعة وليسوا بإخواننا في الدين . . . فإنها فرقة ظاهَرَتْ بكتاب الله ، وأعلنت الفِرْيَةَ على الله لا يرجُعُون إلى نظر نافذ في القرآن ، ولا عقل بالغ في الفقه، ولا تفتيش عن حقيقة الصواب »[٣] ولقد كان هذا المنهج العقلي في التفسير اساساً ومنطلقاً للاتجاه العقلي في تأويل المعتزلة للقرآن[٤] .

---

(١) راجع (ع ق ل) في المعجم المفهرس .
(٢) انظر تاريخ الطبري ٦٤/٥ ، ٦٥ .
(٣) الأغاني ١٠٧/٢٠ .
(٤) انظر٨٦ ـ ١٠٠ من تفسير المعتزلة .

ومع بداية القرن الثاني الهجري أخذ المعتزلة في تطبيق هذا المنهج في تفسير القرآن . ولعله مما يؤكد ذلك متابعة الرقاشي وفرقته للخوارج فيما أثاروه من مباحث الفقه والوعيد حتى غدت السمة الواضحة لعملهم في التفسير . ومضى المعتزلة من بعد الرقاشي في تطبيق هذا المنهج وتوسيعه وتقعيده . وكانت أولى القواعد التي أقرّها المعتزلة وأرسوها لهذا المنهج ، ما نادى به واصل بن عطاء وقرّره لهم من اعتبار العقل أحد المصادر التي يعرف منها الحق إلى جانب الكتاب والسنة[1] . وباشر واصل تطبيق هذه القاعدة في تفسيره للقرآن واستنباطه الأحكام الفقهية منه فانتهى إلى أصل أصول المعتزلة الخمسة، أعنى المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة المِلّيّ[2] .

ومن هنا اعتبر واصل والمعتزلة من بعده العقل معياراً إليها مكّن الله به العبد من معرفة الحقيقة الدينية ، ومظهراً من مظاهر عدله تعالى وحكمته[3] والعقل بعد هذا عند المعتزلة عنصر مقدس خصه الله بالقدرة على الفصل بين كل خير وشر ، ليُعين البشر على معرفة آيات توحيده وحكمته ، فيثبتوا ما غاب عنهم بما شاهدوه ، وما دلهم القرآن عليه منهما[4] .

وبهذا كانت جهود المعتزلة الأوائل ارتفاعاً بالعقل إلى مستوى البرهان في مسائل العقيدة والإيمان . وعلى ذلك بنوا نظرية الدليل وقواعد علم الكلام الإسلامي يتقدمهم في ذلك واصل . وأقدم جهد معروف لواصل في هذا الصدد جوابه عن سؤال جهم بن صفوان حين أفحمته السمنية بأن الله لا يُعرَف بأحد المشاعر الخمسة فكتب إليه يقول : « كان أن تشترط وجهاً سادساً وهو الدليل فتقول : [إنّه] لا يخرج عن المشاعر والدليل . فاسألهم هل

---

(١) النظام/٦٧ .

(٢) تفسير المعتزلة/٥١ ـ ٥٤ .

(٣) الحيوان ٥/٥٤٣ ، التيسير/٦ .

(٤) انظر/٧١ ـ ٧٢ من تفسير المعتزلة .

يفرقون بين الحي والميت ، والعاقل والمجنون فلا بد من نعم . وهذا عرف بالدليل »[1] .

وبجهود واصل ظَهرت نظرية الدليل بين المعتزلة ، وما زالت ترتقي حتى أيام أبي بكر الأصم ، فكانوا يفرقون بين نوعين من الدليل هما : دليل العقل ، ودليل السمع . ومن ثم بنوا منهجهم في التفسير على الجمع بين الدليلين للإفصاح عن مقاصد الآي وبيانها . ومن تطبيقات الأصم لذلك بيانه للمقصود بسؤال موسى في قوله تعالى : ﴿ربِّ أرني أَنْظُرُ إليكَ﴾ بقوله « المقصود من هذا السؤال أن يذكر من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته تعالى حتى يتأكد الدليل العقلي بالدليل السمعي ، وتعاضد الدلائل أمر مطلوب للعقلاء »[2] . وعلى هذا يتأول الأصم النور الإلهي بالإنعام في قوله تعالى : ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشكاةٍ فِيها مِصْباحٌ﴾ يقول : « لما كانت الأدلة ظاهرةً بأنه المنعم كان إنعامه في الظهور كالنور فبالغ في صفته . فمعنى : مثل نوره ؛ أي إنعامه على خلقه »[3] .

وعلى هذا سار معاصروا الأصم وتلاميذهم من بعده ، فاتخذ العلاّف من الآيات التي تُنَبِّه العقول إلى وجوب النظر والاستدلال بما في السموات والأرض وما بينهما، وما تحت الثرى على محدثها تعالى ، وجَعْلِه أول علم بالله يحصل للعبد . وحظى هذا الرأي بقول علماء المعتزلة وسواهم فجعلوه أصلاً لآرائهم في نظرية التوحيد الإسلامية . وفي هذا يقول القاضي : « إذا لم يكن بدٌّ من النظر فينبغي أن ينظر (أي المكلف) في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغيير عليها فيعرف أنها محدثة ، ثم ينظر في حدوثها فيحصل له العلم بأن لها محدثاً على تصرفاتنا في الشاهد . وهذا أول علم

---

(١) طبقات المعتزلة/٣٤ .
(٢) المفاتيح ١٤/٢٢٨ ، البحر المحيط ٤/٣٨٣ .
(٣) التهذيب ٦/١٥٣ .

يحصل بالله تعالى على طريقة أبي الهذيل ، وهو الصحيح[1] .

وبناء عليه قرر العلاّف قاعدة النظر الإسلامية بأنها التأمل الذي يتضمن ترتيب المعلومات والمظنونات الواردة في القرآن والكون على هيئة تنتهي بالمتأمل إلى اعتقاد جازم أو ظن راجح[2] .

ومن خلال النظر والدليل انتهى العلاّف الى تنزيهه تعالى توحيداً وعدلاً وأخذ يتأول الآيات على ذلك . فمن خلال آيات التنزيه ينفي التجسيم عن الله ، ويحاول إيضاح الدليل العقلي الذي كان الأصم يرمي إليه بنفي الرؤية عنه تعالى في الآية السابقة « ربِّ أرني أنظر إليك » فيتأول الرؤية في الآية بالعلم[3] .

وعلى أساس ما أظهر القرآن من عدالته وتنزيهه عن الظلم قرر العلاّف أن القرآن حجة على الكافرين وأنهم مختارون ممكَّنون بالاستطاعة[4] . وقد عبر عن ذلك في تأويل قوله تعالى : ﴿وسَيَحْلِفُون بِالله لو استَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أنفُسَهُم وَاللّهُ يَعْلَم إنَّهم لَكاذِبون﴾ . قال : « أكذبهم لأنهم مستطيعون للخروج وهم تاركون له . . . . أو يكون على وجه آخر يقول : « إنهم لكاذبون » ، أي إن أعطيتهم الاستطاعة لم يخرجوا فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون »[5] .

ومن بعد العلاّف تمسك إبراهيم النظّام بالدليل تمسكاً جارفاً وانتهى إلى أن النظر يولد العلم ، وأن خبر الواحد في التفسير والحديث يصح ما قارنه دليل . فإن خلا عن دليل كان باطلاً وإن روته جماعة متضامنة[6] . ومضى

(١) الأصول الخمسة/٦٥ .
(٢) الفائق/لوحة ١٢٧ .
(٣) الأصول الخمسة/٢٦٢ .
(٤) العلم الشامخ/٢٤٣ .
(٥) الغرر ١٧٩/١ .
(٦) المغنى ٣٢٧/١١ ، ١٥ ، ٣٩٢ .

النظام يؤكد حث القرآن على النظر والاستدلال ووجد في ذم القرآن للتقليد والمقلدين أقوى دليل يزكّي المنهج العقلي في تأويل القرآن . ومن ذلك ما رواه الجاحظ عنه في كتاب الأخبار إذ يقول: «إن دين الناس بالتقليد لا بالنظر والبحث والاستدلال . وقد ذم الله تعالى في كتابه المقلدين فقال : ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا على أُمَّةٍ وإِنَّا علَى آثارِهِمْ مُهْتَدُون﴾ والأمة ها هنا الدين . وقالت العلماء المقلد مخطىء في التقليد . . . وإذا دخل في الحق بالتقليد خرج منه بالتقليد . . . وقد كثر التدليس في الكتب والزيادة في الأخبار والتأويل لكتاب الله عز وجل على قدر الاهواء والمذاهب والآراء . فيجب على العاقل التيقُّظ والتحرز والتحفظ من التقليد الذي هلك به الأوَّلون والآخرون »[1] .

وقد استطاع الجاحظ باستقصاء آراء سابقيه ومعاصريه وتمثّلها ، أن يُخْرِجَ نظرية الدليل في ثوب قشيب يعتمد على أن : « الحجة هي المعرفة . . . والمعرفة لا تستطاع إلا بالدليل »[2] .

وخلاصة نظرية الجاحظ أن الدليل يتكون من ثلاثة عناصر هي : العقل والمشاهدات الكونية التي حث القرآن على تدبرها لِيُؤْمِنَ المكلف بالغيب ، وأخبار القرآن والحديث . يقول الجاحظ في رسائله : « إن كل منطيق محجوج والحجة حجتان : عيان ظاهر ، وخبر قاهر . فإذا تكلمنا في العيان وما يُفَرَّع منه فلا بد من التعارف في أصله وفروعه منه . ولا بد من التصادق في أصله والتعارف في فرعه . فالعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال . . . والعقل مضمَّن بالدليل ، والدليل مضمّن بالعقل ، ولا بد لكل واحد منهما من صاحب ، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر »[3] .

ولقد حققت هذه النظرية هدف المعتزلة الذي عبّر عنه الجاحظ بأنه

---

(١) الحور العين/٢٣٦ .

(٢) العثمانية/٢٥٩ ، ٢٦٠ .

(٣) حجج النبوة/١١٨ .

حماية للمفسر من الخطأ في التأويل والترجمة بسبب ما أسماه بالأسماء المتواطئة في المتشابه[1] . وقد أكد الجاحظ ضرورة استخدام الدليل في كثير من تأويلاته على مثال قوله : « والذي صيّر الإنسان الى استحقاق قول الله عز وجل: ﴿وسخَّر لكُمْ ما فِي السَّمَوَاتِ وما فِي الأرض جميعاً منه﴾ ليس هو الصورة وأنه خلق من نطفة ، وأن أباه خلق من تراب ، ولا أنه يمشي على رجليه ويتناول حوائجه بيديه ، لأن هذه الخصال كلها مجموعة في البُلْه والمجانين والأطفال والمنقوصين . والفرق الذي هو الفرق إنما هو الاستطاعة والتمكين . وفي وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة . . . أفتظن أن الله عز وجل يخص بهذه الخصال بعض خلقه دون بعض ثم لا يطالبهم إلا كما يطالب بعض من أعدمه وأعراه منه ؟ فلم أعطاه العقل إلا للاعتبار والتفكير ، ولِمَ أعطاه المعرفة إلا ليؤثر الحق على هواه ، ولم أعطاه الاستطاعة إلا لإلزام الحجة[2] » . وبهذه الاستطاعة وهذا التمكين كان على المفسر عند الجاحظ ومعاصريه أن يعمل على استيضاح ما وضعه الله في كل آية وكائن من البراهين الظاهرة ، والحكم الباطنة في الدلالة عليه تعالى ، فالله سبحانه قد هيّج على النظر والاعتبار بمخلوقاته في محكم آياته ليعلم كل ذي عقل أنه لم يخلق الخلق سدى[3] . وقد عبَّر الجاحظ عن القاعدة النهائية لمشايخ الاعتزال في نفي التقليد بقوله « أن التقليد مرغوب عنه في حجة العقل منهى عنه في القرآن[4] . ويُعَلِّل الجاحظ ذلك بأن النصارى يزعمون أن الدين إنما هو بالتسليم لما في الكتب والتقاليد للآباء فلو جاز التقليد في الإسلام لصحّح اليهود والنصارى اليهودية والنصرانية بالتقليد[5] .

---

(١) راجع/١٢٠ من تفسير المعتزلة .

(٢) الحيوان ٥٤٣/٥ .

(٣) نفسه ١٠٩/٢ .

(٤) حجج النبوة/١٥٣ .

(٥) انظر الرد على النصارى/٢٢ .

وفي ضوء هذا المفهوم الكلي لنظرية الدليل مضى المعتزلة بعد الجاحظ يفسرون القرآن ، يوسعونها ويبرهنون على صدقها وأصالتها بتأويل آي من القرآن . فلم يكن تفسيرهم وآراؤهم تلخيصاً لآراء أسلافهم كما يزعم الشهرستاني[١]. فالجبائي مثلاً التزم بقول العلاف: إن أول علم يحصل بالله من خلال الحوادث هو أنه يحدثها ، لكنه من خلال تطبيق ذلك على الآيات انتهى إلى أن وجه وجوب معرفته تعالى قُبح تركها ، وأنه تعالى لا يجوز أن يكون هو المحدث ولا مثله ، فصح أنه مخالف للمحدثات التي وصفها في القرآن وسائر المحدثات . وهذا هو الله تصديقاً لقوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء﴾ ونظيره . ويصف الجبائي ذلك بأنه أول علم يعرفه الإنسان عن الله بالنظر والاستدلال[٢] . وكذلك الحال حين يفسر قوله تعالى : ﴿وإذا قِيلَ لهم اتّبِعوا ما أنزَلَ اللّهُ قالُوا بل نتَّبع ما ألفَيْنا عليهِ آباءَنَا أوَ لَوْ كانَ أباؤُهُمْ لا يعقِلُونَ شيئاً ولا يَهْتَدُون﴾ - قياساً على تأويل النظام لآية مماثلة ، فإنه يحاول إرساء الفكرة العامة لنظرية الدليل وبيان فضله في ردِّ العقائد الباطلة . وعلى ذلك يتأولها بأن المعرفة والإيمان اكتساب بالدليل لأنه يدل على أنهم كانوا على ضلال في الاعتقاد[٣] . وقد تتبع أبو علي وأبو هاشم الجبائيان آيات القرآن التي تحث على النظر والاستدلال وانتهيا منها إلى أن النظر كله حسن لأنه طريق الكشف عن الحقائق[٤] .

وعن الجبائيين البصريين وتلاميذهما من الجبائية والبهاشمة من المعتزلة شاعت نظرية الدليل الكاملة بين المعتزلة البغداديين وزعيمهم حينئذ أبو القاسم الكعبي الذي اتخذ منها طريقاً للعلم بما تواترت الأخبار به وعنه ، في

---

(١) الملل ٣٥/١ .

(٢) الأصول الخمسة/٤٢ ، ٦٥ .

(٣) التهذيب ١٠٢/١ .

(٤) الفائق/لوحة ١٣٠ .

التفسير والحديث وسائر الأخبار[1]. وبذلك أصبحت نظرية الدليل إطاراً شاملاً لجهود المعتزلة ومنهجهم في التفسير .

وإنطلاقاً من نظرية الدليل وتأكيداً لكلام الجاحظ حصر مفسرو المعتزلة مع بداية القرن الرابع الهجري جهودهم في تأويل الآيات بما يوافق الأدلة العقلية المصورة لحكمته تعالى وتنزيهه توحيداً وعدلاً . وقد عبر قاضي القضاة عن ذلك بقوله : إن الأصل في كلام الحكيم أن لا يُحمَل إلا على وجه لو أظهره المفسِّر كان لائقاً بالحكمة[2] . وبناء على تلك القاعدة أخذوا يتأولون كل آية تؤكد دعواهم ، وانتهوا من تأويلاتهم إلى أن النظر الصحيح هو ما يعتمد على دليل يعلمه المكَلَّف على الوجه الذي يدل ما لم تَرِدْ شبهة قادحة في الدليل . ويؤدي هذا النظر عند المعتزلة الى العلم والمعرفة الدينية. وبوجوب المعرفة أوجبوا النظر في الدليل[3]. وقد اجتمعت كلمتهم من خلال تدبر آيات القرآن على أن الدليل أو العلم الناتج عنه من جهة الله ؛ وإنما جعل الدليل ضرورات عامة يسّرها سبحانه للاستدلال على أيدي البشر . ودللوا على ذلك بقوله تعالى ﴿وعلَّم آدَمَ الأسْمَاءَ كُلَّها﴾ ؛ قالوا إنها تدل على أن العلوم كلها من جهته تعالى ، لأن كل ضروري هو فعله تعالى ، وكل استدلالي فهو الذي تقوم عليه الأدلة ، لأنه لولا الضرورات لما استقام الاستدلال، ولولا كونه حكيماً لما صح نصب الأدلة[4] . ومما اعتمد عليه المعتزلة في الاستدلال على ذلك ، قوله عز وجل ﴿فاذكُرُوا اللّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعلَمُونَ﴾ قالوا : إنها تدل على أن تعليم الدين نعمة عظيمة من الله . وتعليمه يكون بوجوه منها نصب الأدلة[5] ، ومنها فعل الألطاف لِيُعْلَمَ.

---

(1) الارشاد/٢٦١ ، شرح العيون/١ ، ٥٠ . (2) الأصول الخمسة/٣٨٢ .

(3) نفسه/٨٨ ، ٨٩ ، المتشابه ٣/٢ - ٥ ، المغنى ١١٦/٩ ، الكشاف ٥٢٢/٢ ، الفائق/ لوحة ٤ ، ٥ ، ١٢٨ ، الواسطة/٩ ، الارشاد/٦ .

(4) راجع : تنزيه القرآن/١٠٧ ، التهذيب ٢٤١ ، الكشاف ٢٠٧/١ ، ٢١٢ ، ٥٧٨ .

(5) التهذيب ١٥٥/١ .

ومنها التمكين من الاستدلال والتعلم ، ومنها خلق العلم كالعلم بالمحفوظات فإنه من فعل الله تعالى . وأما الاستدلال فيضاف إليه للوجوه الثلاثة دون الرابع[1] .

وطفق المعتزلة يتدبرون آيات القرآن طلباً للمزيد من الوجوه الدالة على صدق نظريتهم في الدليل وتقديس العقل بما يتأولونه من الآيات . ويعبر الشريف المرتضى عن خلاصة دراساتهم لتقديس العقل في القرآن بقوله إن : « لفظ العقل في القرآن يتضمن ما يجلب به المنفعة وما يدفع به المضرة »[2] . وبذلك تمت الصورة النهائية للدليل عند المعتزلة اعتماداً على الأدلة القرآنية فهم يتخذون من قوله تعالى : ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلامُهُمْ بِهَذا أم هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ . . .﴾ دليلاً على أن الله ركب العقل ليقضي بالحق ويدل عليه .قالوا. « إن هذا إنكار عليهم وإن كان على لفظ الاستفهام يعني أنهم لا يقولون ما يقبله العقل وإن العقل يقضي الصحة »[3] . وأسلمتهم دراساتهم للعقل في القرآن إلى أنه معيار للوحي وما فيه من حقائق دينية حتى لو كان وحياً لجَبلٍ مصداقاً لقوله تعالى : ﴿لو أَنْزَلنَا هَذَا القُرآنَ عَلَى جَبَل لرأَيْتَهُ خَاشِعاً متصدِّعاً من خَشيَةِ اللّهِ﴾ ؛ فقالوا إن معناه ، لو اجتبينا الجبل ، وركبنا فيه العقل لرأيته خاشعاً[4] » .وفرَّع المتأخرون من لدن عبد الجبار إلى الزمخشري على هذا قولهم بتأويل الميثاق في القرآن بأنه ما ركزه الله في العقل واعتمدوا في ذلك على آية الميثاق ؛ ﴿وإذْ أخذَ رَبُّكَ من بَنِي آدَمَ من ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتهُم وأشهَدهُم على أنفُسِهِمْ ألست بربِّكم قالوا بلَى شَهِدْنا﴾ قالوا : إنه جعل هذه الذرية كاملة العقول مستوفية لشروط التكليف العقلية وقَرَّرَهُم فأقروا ؛ فوجب أن

---

(١) التهذيب ١ /١٥٥ .

(٢) رسالة الاحتجاج بالقدر ٩٤/٢ .

(٣) التهذيب ٧٧/٨ ، تلخيص البيان/٣١٥ .

(٤) نفسه/٩٣ .

يذكر هؤلاء جميعاً بعد تسويتهم بشراً ما كانوا عليه في تلك الحال[1]. ومن أقدم تطبيقات المعتزلة لذلك تأويل القاضي لقوله تعالى: ﴿واذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وميثَاقَه الذي واثَقَكم بِهِ﴾ بقوله: «فأما الميثاق من الله تعالى فهو العلم بما أودع في العقل من التكليف»[2].

وقد انعكس صدى ذلك كله في تفسير الزمخشري واضحاً جلياً في تقريره أن النظر العقلي في هيئات الآيات هو المدخل الحقيقي للتأويلات الصحيحة تأويلاً لقوله تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب﴾. قال الزمخشري: «تدبر الآيات التفكر فيها والتأمل الذي يؤدي إلى معرفة ما يدبر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة لأن من اقتنع بظاهر المَتْلُوِّ لم يَحُلْ منه بكثير طائل، وكان مثله كمثل من له لقحه درور لا يحلبها ومهرة نثور لا يستولدها»[3] ويتخذ الزمخشري من الآية ١٧/ هود دليلاً على ان العقل بيّنة من الله تعالى إذْ يقول: ﴿أفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ من ربِّهِ﴾، «أي على برهان من الله وبيان أن دين الإسلام حق، وهو دليل العقل. ﴿ويَتلُوه﴾ ويتبع ذلك البرهان ﴿شاهد منه﴾ أي شاهد يشهد لصحته وهو القرآن (منه) من الله أو شاهد من القرآن»[4]. ويجد الزمخشري في لفظ الشك في قوله تعالى: ﴿فإما يَأتِيَنَّكُمْ مني هُدىً فَمَنْ تَبعَ هُداي فلا خَوْفٌ عليهم ولا هُمْ يَحْزنُون﴾. إيذاناً بأن الإيمان بالله وتوحيده لا يشترط فيه بعثة الرسول وإنزال الكتب وأنه لو لم يبعث رسولاً ولم ينزل كتاباً كان الإيمان به وتوحيده واجباً لما ركب في العقول ونصب لهم من الأدلة ومكّنهم من النظر والاستدلال[5]. وطبقاً لذلك يؤكد الزمخشري ان ما ركزه تعالى في عقول

---

(١) انظر: تنزيه القرآن/١٤٠، الغرر١/٢٨، الكشاف ١/٥٨.

(٢) تنزيه القرآن/١٠٢.

(٣) الكشاف ٣/١٣.

(٤) نفسه ٢/٦٣.

(٥) نفسه ١/٢١٢.

المكلفين هو ميثاقه الذي واثقهم به يوم أن خلق آدم ، ويؤول قوله تعالى : ﴿الذين يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ من بَعدِ مِيثاقه وَيَقطعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أن يُوصَل . . .﴾ بقوله : فإن قلت : ما المراد بعهد الله ؟ قلت بما ركز في عقولهم من الحجة على التوحيد كأنه أمر وصاهم به ووثّقه عليهم وهو معنى قوله تعالى ﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ . وأخذ الميثاق عليهم بأنهم إذا بُعِثَ إليهم رسول يصدِّقه الله بمعجزاته صدَّقوه واتبعوه ولم يكتموا ذكره فيما تقدمه من الكتب المنزلة عليهم » ويؤكد تعريف ابن أبي الحديد لميثاقه تعالى أن ما انتهى إليه الزمخشري كان صورة نهائية لإجماعهم على أن العقل في القرآن أساس للتفسير والعقيدة ، يقول ابن أبي الحديد ؛ « أخذ سبحانه على الخلائق ميثاقه وارتهن عليه أنفسهم لما كان سبحانه قد قرر في عقول المكلفين أدلة التوحيد والعدل . ومن جملة مسائل العدل النبوة ، ويثبت نبوة محمد ﷺ عقلاً ، كان سبحانه بذلك كالآخذ ميثاق المكلفين بتصديق دعوته ، وقَبُول القرآن الذي جاء به »[1] .

ولا يعني هذا خلافاً بين أهل السنة والمعتزلة في أصل قاعدة العقل القرآنية في التفسير والدين ، وإنما تركز الخلاف في الاعتبار الاخلاقي الذي التزمه المعتزلة في الوجوب على الله وحرية الإرادة . وقد أعرب السبكي عن ذلك بقوله : « إنما الخلاف في أن المعتزلة ومن سبيلهم في التعديل والتجوير زعموا أنه يجب على الله تعالى أن يُثِيبَ الطائعين ، ويجب عليه أن يعذب العاصين ، فطاعة المطيعين علة في استحقاقهم ثوابه ، وزلات العاصين علة في استحقاقهم عقابه . وقال أهل السنة من الأشعرية ، ومن جميع من خالف المعتزلة أن الله لا يجب عليه شيء »[2] .

---

(١) شرح النهج ١٠/١١٧ .

(٢) طبقات السبكي ٢/٨٢ ، وانظر : العلم الشامخ/ ١٥٥، الآثار/٧٧ ، الملل ١/١٣٣ .

على كل حال لقد انتهت تلك الدراسة للعقل في القرآن بالمعتزلة إلى أن الواجب اتباع الدليل العقلي في التفسير ، وردّ ما يخالفه من ظاهراً الآيات إليه ، وإلا كان باطلاً . وفي ذلك يقول الشريف المرتضى . « قد نزّهتُ أدلّة العقول ـ التي لا يدخلها الاحتمال والاتساع والمجاز ـ الله تعالى عن الظلم وكل قبيح . وقد نزه الله تعالى نفسه بمحكم القول عن ذلك فقال عز وجل : ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ فلا بد أن نصرف ما ظاهره بخلاف هذه الأدلة إلى ما يطابقها إن أمكن ، أو نرده ونبطله »[1] .

وعلى الأيام كانت تتأكد هذه النظرية في تفاسير المعتزلة ، إذ وجدوا فيها مرشداً إلى التأويل وعوضاً عنه إن افتقده المفسر وذلك أصل قرره المرتضى استنباطاً من تأويلات سابقيه من المعتزلة لما ورد في القرآن من معاتبات للرسول عليه السلام ، قال الشريف : « إذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء عليهم السلام فكل ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة ويقتضي وقوع الخطأ منهم فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره وحمله على ما يليق بأدلة العقول . . . ولو جهلنا العلم بالتأويل جملة لم يضر ذلك مع التمسك بالأدلة وكان غاية ما فيه ألا نعلم قصد المتكلم بما أطلقه من كلامه ، ونعلم إذا كان حكيماً أن له غرضاً صحيحاً . على أن ظواهر الآيات التي خوطب بها النبي عليه السلام مما ظاهره كالعتاب منها المقصود به أمّته والخطاب موجه إليه[2] .

ويصور القاضي الشاهد القرآني الذي اعتمد عليه النظام والجاحظ في إثبات الدليل في التقليد محوراً لعملهم في تأسيس قواعد النظرية فيتأول شاهدهم بقوله : « قَبَّحَ التقليد بقوله ﴿إنَّا وجدْنا آباءَنا على أمّة وإنّا على آثارِهم مهتَدُون﴾ ثم قال : ﴿وإنّا على آثارِهم مُقتَدُون﴾ وقال بعد ذلك ﴿قال

(١) تنزيه الأنبياء/١٢٤ .
(٢) الغرر ٣٩٩/٢ .

أولَوْ جِئْتُكُم بأهْدَى مِمَّا وَجَدْتُم عليه آباءكم﴾ . وهذا هو الذي يبطل التقليد ويُعْلَم أن الواجب إتْبَاعُ الهدى الدلالة »[1] .

ومضى القاضي ومعاصروه وتبعهم يجمعون حول هذه الآيات أشباهها ونظائرها . ومن تلك الآيات قوله تعالى : ﴿وإذا قيلَ لهُم اتّبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتّبع ما وجَدْنا عليه آباءَنا أوَلو كان الشيطانُ يدعوهم إلى عذاب السعير﴾ التي وصفها القاضي بأنها مُعتَمدهُم في بطلان التقليد وقال في تأويلها : « لا مزيد عليها في بطلان التقليد ، لأنه تعالى بين أنهم إذا جاز أن يتركوا الدليل اتباعاً لآبائهم من دون دلالة فقد جاز أن يرجعوا إلى اتباع الشيطان فيما يدعوهم إليه . . . وهذا هو الذي نعتمد عليه في بطلان التقليد ونقول إنّه إن جاز تقليد الآباء في الإسلام فيجوز تقليد أولاد النصارى لآبائهم ، لأن كل ذلك اعتماد على قبول القول من غير دلالة »[2] .

ويخلص القاضي ومعاصروه من ذلك إلى أن كل قول في علوم الدين لا حجة فيه فهو محرّم استدلالاً بقوله تعالى : ﴿ومن يَدعُ مع الله إلهاً آخرَ لا برهانَ لَهُ بِهِ ، فَإنَّما حسابُهُ عندَ ربِّه﴾[3] .

وقد جمع الحاكم في تفسيره كل ما استطاع تحصيله من تطبيقات مأثورة لتلك النظرية في تأويلهم لآي القرآن وخصّها بالخطوة السابعة من خطوات منهجه التي كان يُصَدِّرها بعنوان : « الأدلة والأحكام » . ومن خلال ما طالعه الحاكم من تطبيقات لنظرية الدليل في تفسير القرآن يبيّن لنا الحقيقة الدينية المنشودة في الآيات وفي تأويلات الأشياخ من وراء الحث على النظر في

---

(١) تنزيه القرآن/٣١٧ .

(٢) نفسه/٢٨٠ .

(٣) نفسه/٢٤٩ ،وانظر :٤٨ ، ٥١ ، ٥٢ ، ١١٤، ٢٠٤ ، ٢٣٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٦ ، ٣٣٨ ، ٣٩٢ ، المتشابه ١٣٤/١ ، ١٣٩٧ .

العقيدة والتفسير بأنها دفع شرور الشيطان وقهر النفس. ومما استدل به على ذلك قوله تعالى : ﴿يا أيّها الذين آمنوا ادخُلُوا في السِّلْمْ كافَّةً ولا تتّبِعُوا خُطُوَاتِ الشّيطانِ إنَّهُ لكم عَدُوٌّ مبينٌ﴾ ، إذ يتأوله بقوله : « ومتى قيل ما الطريق إلى دفع شره قلنا النظر في الأدلة ودفع الشُّبَه واجتناب البدع والضلاّت ليحصل على سواء الطريق ثم يقهر النفس بالمنع عن الشهوات ، وإقامة الطاعات واجتناب الكبائر »[1] .

ومضى الحاكم يخلِّص للمتأخرين مما يعرضه من تأويلات سابقيه من المعتزلة ـ ما اعتمدوا عليه من أدلة قرآنية في تأكيد أن النظر والدليل طريق الحق في التفسير والاعتقاد . ومن ذلك قوله تعالى : ﴿فبشِّرعِبـاديَ. الذينَ يَسمَعُونَ القولَ فيتّبِعُونَ أحسَنَهُ﴾ الذي يقررون به وجوب النظر بأن اتباع الأحسن إنما يبيّن بالدليل فيبطل التقليد ، لأن معه لا يعلم الأحسن[2] .

ومن تأويلاتهم لقوله تعالى : ﴿قل هَاتُوا بُرهَانَكُمْ إن كُنتُم صَادِقين﴾ فبطل كل قول لا برهان فيه فيقول : « يدل قوله (قل هاتوا) أن الحقّ يحتاج إلى برهان ، وما لا برهان فيه فهو باطل »[3] .

وتجاوبت أصداء تلك الجهود جميعاً في تفسير الزمخشري الذي فاق السابقين جميعاً بتلك الصور البلاغية التي جلّى فيها نظرية الدليل كاملة مرتداً بالمخاطب إلى نفسه ، فرغّب ورهّب ، وذم ومدح ، وبكّت وعظّم ، وأومَأ وصرح . فالزمخشري يتخذ من قول أهل الكهف : ﴿هؤلاء قومُنَا اتخَذُوا من دونِه آلِهَةً لولا يأتُونَ عليهِمْ بسلطَان بيّن﴾ شاهداً على ضروره بناء العقيدة وتصحيحها فيقول إنه : « تبكيت ، لأن الإتيان بالسلطان على عبادة الأوثان

---

(١) التهذيب ١٣٧/١ .

(٢) التهذيب ١٨٧/٧ .

(٣) نفسه ٢٠/٦ وانظر : ٧/١ ، ٦٩ ، ٨٢ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ٢٠٠ ، ٢٥٤ ، ٢/ ٣، ١٠٢/٣، ١٠٦ ، ١٢٩ ، ٦٢٦ ، ١٣٤/٧ ، ١١٠/٨ ، ١٣٥ .

محال ، وهو دليل على فساد التقليد ، وإنه لا بد في الدين من الحجة حتى يصح ويثبت »[1] . ويتخذ من قوله تعالى : ﴿إنّ في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآياتٌ لأُولي الألباب﴾ دليلاً على أن التمسك بالنظر فارق بين البشر والعجماوات مثير لما في النفوس من تطلع وسموّ بقوله : « لآيات: لأدلة واضحة على الصانع وعظيم قدرته وباهر حكمته لأولي الالباب ، للذين يفتحون بصائرهم للنظر والاستدلال والاعتبار ولا ينظرون إليها نظر البهائم الغافلين عما فيها من عجائب الفطر »[2] .

ويجمل الزمخشري ما انتهى إليه المعتزلة من قواعد نظرية الدليل ، وكيفية الاستدلال بها على التوحيد حين يتأول قوله تعالى : ﴿قُلْ هَلْ من شركائكم مَنْ يَهْدي إلى الحقّ قُل اللّهُ يَهْدِي لِلْحَقّ أفَمَن يَهدِي إلى الحقّ أحقّ أن يُتّبع أمَّن لا يَهدِّي إلاّ أن يُهدى﴾ بقوله . « إن الله وحده هو الذي يهدي للحق بما ركب في المكلفين من العقول ، وأعطاهم من التمكين للنظر في الأدلة التي نصبها لهم ، وبما لطف بهم ووفقهم وألهمهم وأخطر ببالهم ووقفهم على الشرائع ، فهل من شركائكم الذين جعلتم أنداداً لله أحد من أشرفهم كالملائكة والمسيح وعُزَيْرٍ من يهدي إلى الحق مثل هداية الله . . . إلا أن يهديه الله »[3] .

ويتوّج ذلك كله بما جاء في قوله تعالى : ﴿فلا يصدَّنَّكَ عَنهَا من لا يُؤْمِنُ بها واتّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى﴾ من حث عظيم على العمل بالدليل ، وزجر بليغ عن التقليد ، وإنذار بأن الهلاك والردى مع التقليد[4] .

---

(١) الكشاف ٢٥٢/٢ .

(١) نفسه ٣٦٨/١ .

(٣) نفسه ١٧٤/٢ ، وانظر : ٥٧٨/١ .

(٤) الكشاف ٢٩٨/٢ .

وقد أسلمت المعتزلة تطبيقاتهم لنظرية الدّليل في تفسير آيات الكتاب إلى القول بأن أفعاله تعالى معلّلة برعاية مصالح العباد ، واستدلوا على ذلك بتأويل مثل قوله تعالى: ﴿كذلك يبيّن اللّهُ لكم الآياتِ واللّهُ عليمٌ حكيمٌ﴾. قالت المعتزلة : قوله (يبين الله لكم) أي لأجلكم وهذا يدل على أن أفعاله معلّلة بالأغراض . ولأن قوله (لكم) لا يجوز حمله على ظاهره ، لأنه ليس الغرض نفس ذواتهم ، بل الغرض حصول انتفاعهم وطاعتهم وإيمانهم فدل هذا على أنه تعالى يريد الإيمان من الكل »[1] .

وبناء على ذلك تأوّلوا كل ما جاء في القرآن من أوصاف الحكمة الإلهية وإيجابها بأنها مطابقة ما هو راجح في نفس الأمر من حيث الحكمة ووصفوه بأنه الغرض والباعث على الفعل بالنسبة إلى الحكيم تعالى[2] .

لقد نجح المعتزلة في انتزاع إجماع جمهور فقهاء المتأخرين على رأيهم في أن أفعاله تعالى في الشرائع معلّلة ، كما يقرر ابن الحاجب ، والايجي والفخر الرازي ، والمرتضى[3] .

وتمسك المعتزلة بتلك النتيجة في التدليل على أن منهجهم في التفسير باتباع الدليل هو المنهج الذي ارتضاه القرآن وأطلقوا على أنفسهم الراسخين في العلم تأولاً لقوله تعالى : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾قال ابن أبي الحديد«هؤلاء هم أصحابنا المعتزلة لا شبهة في ذلك . ألا ترى أنهم يعللون أفعال الله تعالى بالحِكَم والمصالح . فإذا ضاق عليهم الأمر في تفصيل بعض المصالح في بعض المواضع قالوا نعلم على الجملة ان لهذا وجه حكمة ومصلحة « وإن كنا لا نعرف تفصيل تلك

---

(١) مفاتيح الغيب ١٨٢/٢٣ .
(٢) العلم الشامخ/٢٧ .
(٣) الإيثار/٢٠٠ ، أربعين الرازي/٢٤٩ .

المصلحة كما يقولون في تكليف من يعلم الله منه أنه يكفر »[1] .

ولم يتوقف المعتزلة في تأويلاتهم العقلية عند بيان مظاهر التوحيد وأدلته ، ولا عند استيضاح ما في أفعاله من مصالح للمكلفين ؛ بل إنهم اتخذوا من ذلك مادة لتخليص حقائق القرآن الدينية مما شابها من التعسف ، والتأويلات الأسطورية والقصصية ، وإبطال مطاعن المشككين والمتشككين فيما أخبرت به الآيات . غير أن هذه الاتجاهات لم تظهر مُقَنَّنَةً إلا أيام أبي الهذيل ومدرسته .

وتمثل نصائح النظام للمفسرين أقدم وثيقة اعتزالية تستهدف تحقيق هذا المقصد النبيل ، إذ يحذرنا النظام من الانقياد لما يرويه المفسرون من تلك الأساطير التي وضع المفسرون كثيراً منها يقول : « لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نَصَّبُوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا في كل مسألة فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس ، وكلما كان المفسر عندهم أغرَبَ كان أحبَّ إليهم » . ومضى يضرب على ذلك الأمثلة في تأويلهم قوله تعالى : ﴿وأنَّ المساجدَ لله﴾ بأنها الجِبَاهُ ، وكل ما سجد المرء عليه : من يد ، وثَفَنة ، وأنف ، وجبهة ، وتأويلهم للويل في قوله تعالى ﴿ويلٌ للمطفِّفين﴾ بأنه وادٍ في جهنم ، وإفاضتهم في وصفه ، وتأويلهم الجلود بالكناية عن الفروج في قوله تعالى ﴿وقالوا لجُلُودِهِمْ لِمَ شهِدْتُم عَلَيْنَا﴾ إلى غير ذلك مما ادعوه على الكلام[2] .

وعلى هذا المثال مضى مفسرو المعتزلة من بعد النظام يطهرون التأويل من تلك العناصر الدخيلة تطهيراً . وكان الجاحظ في مقدمة هؤلاء ، إذ جمع

---

(١) شرح النهج ٦/٤٠٦ .

(٢) الحيوان ٣٤٣/١ ، ٣٤٤ ، وانظر : النظام /٤٠ ، ٤١ ، التفسير ورجاله/٤٧ ، منهج الزمخشري/ ١٦٠ ، مذاهب التفسير/١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٦٠ ، ١٦٩ .

خلاصة آراء مدرسة العلاف وسائر الأشياخ المتقدمين في ذلك وأضاف إليها ما ارتفع بها إلى مرتبة القاعدة . ومن ذلك شكه في كثير من الروايات عن كعب بقوله : « وأنا أظنّ أن كثيراً مما يحكى عن كعب أنه قال : مكتوب في التوراة ، إنه إنما قال : نجد في الكتب ، وهو إنما يعني كتب الأنبياء والذي يتوارثونه من كتب سليمان ، وما في كتبهم من مثل كتب أشعياء وغيره »[1] .

وعمل الجاحظ على توضيح نصيحة النظام بإطلاع معاصريه على ما كان يقوم به أهل الكتاب من وضع الإسرائيليات وإشاعتها في التفسير في مواضع كثيرة من كتابه الحيوان . ومن ذلك ما رواه عدي بن زيد العبادي ، وكعب الأحبار في تفسير قصة آدم (في سورة البقرة) من خرافات وأشعار منكرة[2] . وقد أشار كثير من المعتزلة إلى تكذيب تلك الروايات يتقدمهم الجاحظ بقوله : « وبعض أصحاب التفسير يزعم أن الله عاقب الحية حين أدخلت إبليس في جوفها حتى كلم آدم وحواء وخدعهما على لسانها بعشر خصال منها شق اللسان . . . وصاحب هذا التفسير لم يقل ذلك إلا لحَيَّةٍ كانت عنده تتكلم »[3] . وكذلك فقد كذّب أبو مسلم الأصفهاني المعتزليّ هذه القصة ووصفها بالوضع في تفسير قوله تعالى : ﴿فوَسْوَسَ لهما الشّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِى عَنْهُما﴾ بقوله : « كان آدم وإبليس في الجنة . . . والذي يقوله بعض الناس من أن إبليس دخل جوف الحية ، ودخلت الحية في الجنة فتلك القصة الركيكة مشهورة »[4] .

ولما كانت تلك القصص الأسطورية في التفسير تتركز حول ما ورد في القرآن من حديث عن السحر ، والجن ، ومعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء

---

(١) الحيوان ٤/٢٠٢ .
(٢) نفسه/١٩٧ ـ ٢٠٠ .
(٣) الحيوان/١٦٤ ، ٦/٧٤ ، ٧٥ .
(٤) الملتقط/٥٢ .

وجّه المعتزلة جهودهم في التأويل العقلي لاطِّرَاح ما حَمَّله المخالفون للآيات من التفسير القصصي الذي كان يَثْقُل بها عن أداء محتواها الديني . ولم تكن نظرية الدليل عند المعتزلة خروجاً على الشريعة ؛ بل إنها قاعدته الراسخة التي تجمع بين العقل ونصوص القرآن[١] . غير ان تمكن الدليل من منهج المعتزلة في التفسير وتفوقهم فيه جرَّهم إلى استنتاجات عقلية لم يَفْصِل فيها الشرع وعدّها أهل السنة من الغيب المحجوب ، وإن كانت في ظاهرها نتائج ضرورية لمقدمات عقلية قرر القرآن بعضها . ومن ذلك تأويل الجبائي والكعبي والزمخشري لقوله تعالى : ﴿الذي خلَقَ السّموات والأرضَ في ستّة أيّامٍ وكانَ عرشُه على الماءِ﴾ دليلاً على خلق العرش والماء قبل السموات والأرضين[٢] . وتأكيداً لعدله تعالى يُنْسِى الجاحظ ابليس لعنته فيقول : « ونحن نقول لو كان إبليس يذكر في كلِّ حال قوله تعالى ﴿وَإنَّ عليكَ اللعْنَةَ إلى يوم الدِّين﴾ وعلم في كل حال أنه لا يسلم ، لوجب أن المحنة كانت تسقط عنه . . . ومن لم يطمع في الشيء انقطعت عنه أسباب الدواعي إليه . فنقول في إبليس أنه ينسى ليكون مختبراً ممتحناً »[٣] . ويتأول جعفر بن حرب قوله : ﴿ولا ينفَعُكم نُصحي إنْ أردتُ أنْ أنْصَحَ لكُم إنْ كان اللّهُ يريدُ أن يغوِيَكم » بأنه كان في قوم نوح طائفة جبرية أنكر الله عليهم معتقدهم ، ومعنى الآية إن كان القول كما تقولون من أن الله يفعل فيكم الكفر والفساد فما ينفعكم نصحي[٤] . ومن ذلك ما استدل به الحاكم والزمخشري على أن الجنة فوق النار في قوله تعالى : ﴿ونادى أصحابُ النار أصحابَ الجنة أن أفيضُوا علينا من الماءِ﴾ ؛ إذ الإفاضة لا تكون إلا من علٍ ، وفي قوله تعالى :

---

(١) انظر ٨٠ ـ ٨٢ من تفسير المعتزلة .
(٢) الكشاف ٩١/٢ ، شرح النهج ٥٣/١١ .
(٣) الحيوان ٢٧٠/٦ .
(٤) الغرر ٢٤٧/٢ .

﴿إنّا زَيَّنا السَّماءَ الدنيا بزِينَة الكواكب﴾ بما استفاض عن مشايخ المعتزلة[١] . وقد أكثر الزمخشري في الكشاف من هذه الاستنتاجات كثرة واضحة مما عدّه العلماء من عيوبه[٢] .

ولم يذهب جهد المعتزلة في تأسيسهم نظرية الدليل سُدًى فقد اتخذه الأشاعرة وفريق كبير من أهل السنة المتأخرين أساساً لعملهم في التفسير . وهذا ما أكده أهل السنة أنفسهم بمثل قول الزركشي : « إنما حملهم وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة المتشابه والجسمية في حق الباري تعالى . والخوض في مثل هذه الأمور خطر عظيم وليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول ، بل التغاير إنما يكون في الألفاظ واستعمال المجاز لغة العرب . وإنما قلنا لا تغاير بينهما في الأصول لما علم بالدليل أن العقل لا يكذّب ما ورد به الشرع ، إذ لا يرد الشرع بما لا يفهمه العقل ؛ إذ هو دليل الشرع وكونه حقاً . ولو تصور كذب العقل في شيء لتصور كذبه في صدق الشرع . فمن طالت ممارسته للعلوم وكثر خوضه في بحورها أمكنه التلفيق بينهما . . . والمردّ إلى قوله : ﴿ليسَ كمثلِهِ شيء وهو السميع البَصِيرُ﴾[٣] . وفي تأكيد هذا يقول ابن تيمية : « قال أبو جعفر السمناني وغيره ، ايجاب الأشعري النظر في المعرفة بقية بقيت عليه من الاعتزال . وقد دخل في هذا القول طوائف من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة كالقاضي أبي يعلى وأتباعه مثل أبي الفرج الشيرازي ، وأبي الخطاب وابن عقيل وغيرهم »[٤]. ويدلل المقبلي على نجاح المعتزلة في جعل نظرية الدليل اتجاهاً عاماً لكل مفسري المجتمع الإسلامي ، حتى أصبحت : « عادة

---

(١) التهذيب ١٥٧/٧ ، الكشاف ٥٥٠/١ .
(٢) الكشاف ٤٧٥/٢ وانظر : ٢٠٩/١ ، ٤١/٢ ، ١٠٠ ، ١٥٧ ، ٣٣٣ .
(٣) البرهان ٨٠/٢ وانظر : قانون التأويل/٩ ، أساس التقديس/١٩٢ .
(٤) رسالة في الكلام على الطفرة ضمن رسائله ٣٣١/٢ وانظر العقيدة والشريعة/١٤٤ ، ١١٥ .

غالبة على الناس في جعل المذاهب مركزاً ، وتنزيل الكتاب والسنة عليه . وإذا قلت لهم في ذلك قالوا : قاد إليه الدليل الذي دلّ على صحة المذهب » على حد عبارته[1] .

وتعد نشأة علم الكلام الإسلامي بحق أشرف نتيجة وصل إليها المعتزلة من خلال تطبيقاتهم نظرية الدليل في تفسير القرآن . فلقد كان ما أصله المعتزلة من أدلة عقلية أقوى دليل على اطراد النسق المعنوي في القرآن كله ، ورد مطاعن المخالفين . ومن ثم كان المعتزلة يتمسكون به ويشترطون في المفسر التفوّق فيه .

٢ ـ التلوين الكلامي لمسائل التفسير وقضاياه :

ليس من شك ان المباحث اللاهوتية لدى أهل الكتاب والفلاسفة القدماء كانت عنصراً هاماً في توجيه المعتزلة نحو ما في القرآن من مادة كلامية وفيرة تمدهم بما يلزمهم من حجج وبراهين في دفاعهم عن القرآن وعقيدة التوحيد ،. فطفق المعتزلة يستقصون ما في القرآن من أدلة على اثبات الصانع وصفاته ، والنبوة والمعاد ، والوعد والوعيد وما تعلق بها . وبدت لهم تلك المباحث الكلامية من خلال بعث القرآن على النظر والتمسك بالبرهان أصلاً من الأصول القرآنية التي تعينهم بقوة على الجمع بين الآيات ، وأدلة العقل ليمنعوا جانب الآيات من تأوّل الطاعنين .

ويصور الجاحظ روّاد التفسير الاعتزالي وقد تمثلوا تلك النزعة الكلامية وعكسوها على تفسيرهم للقرآن في صورة تأويل الصفات الإلهية . ويذكر الجاحظ من هؤلاء الروّاد مفسراً اسمه أبو شعيب انتهى في تفسيره لآيات التوحيد والصفات إلى أن الله يجوز عليه السرور والغم ، والغيرة والأسف ، وسائر ما وصف به في القرآن . واحتج أبو شعيب على ذلك بقوله تعالى :

---

(١) العلم الشامخ/٦٢ .

﴿فلمَّا آسفُونا انتَقَمْنا منهم﴾ ، وقوله ﴿يا حَسْرةً على العِباد﴾ وأمثالها. ويحكى عنه أنه أجاز عليه سبحانه أن يتعب ويستريح لقوله تعالى : ﴿وما مسّنا من لُغُوب﴾ ومما كان أبو شعيب يعضد به رأيه من الحديث قوله ﷺ : « لا أحد أغير من الله ، وأنه تعالى يفرح بتوبة عبده ويسرّ بها »[1] وأخذ الفضل الرقاشي ـ شيخ واصل وعمر ـ يعمق البحث في هذه المسائل في مجلسه بالبصرة[2] . ومن وصف الجاحظ لمنهج الفضل في تفسير القرآن نرى أنه اتخذ من الاستيضاح العقلي للوعد والوعيد وما يتصل بهما من أخبار القيامة والحساب ، محوراً لتفسير الآيات . يقول الجاحظ « إنما كان يتلو الآية التي فيها ذكر الجنة والنار ، والموت والحشر وأشباه ذلك[3] . ويجعل الأشعري انطباعه عن منهج الفضل في تأويل آي الوعد والوعيد بأنه تعالى أراد أفعال العباد وقت حدوثها ، فما كان منها طاعة فقد أراده الله ، وما كان معصية لم يرده[4] . وتحقيقاً لتلك العدالة أضاف الفضل إلى المنهج العقلي في التفسير الاعتماد على المجاز اللغوي في استنطاق الآيات الكونية ما فيها من الحكمة والبرهان على وحدانيته تعالى وعدله[5] .

ومن بعد الفضل واصَلَ واصِلٌ وعمرو جهود إخوانهم في وصل التفسير بالمباحث الكلامية من خلال التأويل العقلي للآيات . ولم يكن أي الرجلين يخرج عن أدلة القرآن الكلامية ، والجمع بين آراء المشايخ والسلف من المعتزلة في بيانها . وتكاملت النظرية الكلامية في تفسيرهم للقرآن من خلال إثبات الوعيد ، فعرّفا المحكم من الآيات بأنه ما فيه وعيد الفسّاق بالعقاب ، فعرَّفا المتشابه بأنه ما أخفى الله عز وجل عقابه ، وقد حرمه كالنظرة

---

(١) شرح النهج ٣/٢٣٤ .

(٢) راجع / ٩٥ من تفسير المعتزلة .

(٣) البيان ٢ / ٢٩١ .

(٤) المقالات ٢ / ١١٦ .

(٥) الغرر ١ / ٢٨ ، البيان ١ / ٣٠٨ ، الحيوان ١ / ٣٥ .

والكذبة[1] . ومن خلال محاولة الانتهاء بآي الوعد والوعيد إلى قانون عام مطرد ، كانا مضطرين لتأكيد ما جاء في كثير من الآيات عن وحدانيته وعدله في صفاته تعالى وما قضاه قدّره من المباحث الكلامية لتأكيد ما في الوعيد من المصلحة والحكمة[2] . ومن خلال البحث في أحكام الوعيد وتطبيق المنهج العقلي استنبط واصل منزلة ثالثة بين منزلتي الكفر والإيمان لصاحب الكبيرة المسلم . وفي ذلك يقول واصل : « وجدت أحكام الكفار والمؤمنين المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائدة عن صاحب الكبيرة ، فوجب زوال اسم الكفر والإيمان عنه بزوال حكمه[3] . ومضى عمرو والمعتزلة من بعد واصل على هذا المنهاج الكلامي يجمعون الآيات الواردة في الموضوع الواحد يستخلصون العلة وراء ما فيها من أحكام عن طريق التقليب العقلي ويصححون أخطاء السلف . ومن ذلك اثباته توبة القاتل المسلم التي نفاها الحسن وكثير من السلف . قال عمرو : « ليس يخلو القاتل إما أن يكون كافراً أو منافقاً ، أو فاسقاً ،فإن كان كافراًفقد قال تعالى﴿قُل للذّين كفروا إنْ يَنتَهُوا يغفر لهم ما قد سَلَف﴾ . وإن كان منافقاً فقد قال تعالى : ﴿إنّ المُنَافِقِينَ في الدَّرك الأسْفَلِ من النار ـ إلى قوله ـ إلاّ الّذينَ تابُوا﴾ . وإن كان فاسقاً فقد قال تعالى : ﴿وأولئك هم الفاسِقُونَ إلاّ الّذِينَ تَابُوا﴾[4] .

وقد ظل المنهج الكلامي المنهاج الأثير لدى المعتزلة في التفسير طوال القرن الثاني . وبانتشار المعارف الفلسفية الإغريقية في العالم الإسلامي أيام الخليفة المأمون قرّت الأصول القرآنية للأدلة الكلامية على ركيزة من خبرات اليونان التنظيمية في علمي الكلام والجدل . وقد عبر كارل هنرش بكّر عن

(١) أصول الدين / ٢٢١ ، المقالات ١ / ٢٦٩ .
(٢) الحور / ٢٦٤ .
(٣) الانتصار / ١٦٤ .
الفائق / ١٥٢ .

ثراء القرآن بمادته الكلامية وقوله : « والميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثير مضاداً للروح الهللينية في عصر تغلغلت فيه الهللينية[1] ولقد كانت طبيعة موقف المعتزلة الدفاعي عن العقيدة تملي عليهم الإقرار بضرورة تعاضد الأدلة العقلية والسمعية . إذ كان عليهم أن يتدبَّروا ما في الآيات من أدلة تؤكد عقيدة التوحيد وعدالة الله ، وتضعف حجج المخالفين عن طريق التوجيه العقلي للآيات في إطار منهج الاستدلال الكلامي . فالمعرفة الحقة أو الإيمان ، إنما هي العلم المكتسب بالنظر والدليل اللذَيْن أقرَّهما القرآن في كثير من آياته[2] .

وتعد المصادر أبا بكر الأصم اول مقنن لهذا الاتجاه، وأول مطبق له في تفسير القرآن . فلقد اتخذ الأصم من سؤال موسى ربّه : « ربِّ أرني أنظُرُ إليك .. الآية﴾ . دليلاً قرآنياً على صحة منهج المعتزلة الكلامي في التفسير ، وضرورة إجتماع أدلة العقل والسمع بقوله : « المقصود من هذا السؤال أن يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤ يته حتى يتأكد الدليل العقلي بالدليل السمعي . وتعاضد الدلائل أمر مطلوب للعقلاء[3] . وتعاقب المعتزلة يؤكدون هذا المَنهج ويحرصون عليه في تفسيرهم للقرآن ، كما زادوا مباحث جديدة تبينوها في الآيات القرآنية تحت تأثير الانطباع الفلسفي الذي تركته الفلسفات الوافدة ، وأول من حقق ذلك أبو الهذيل وتلميذه النظام اللذين حاولا إثبات تنزيه الله المطلق بتطبيق قواعد المنهج العقلي والاسترشاد بخلاصات البحث الفلسفي في تأويل الآيات .

لقد كانت تلك المعاناة الكلامية ـ في نظر المعتزلة ـ دليلاً قوياً على قوة العارضة العلمية فيما قرر الخياط عندما قال يصف بحوث العلاّف في الدين

---

(١) تراث الأوائل (ضمن التراث اليوناني) / ٨ .
(٢) راجع : ٧٢ ـ ٧٥ من تفسير المعتزلة ، ديبور / ٥١ .
(٣) المفاتيح ١٤ / ٢٢٨ ، البحر المحيط ٤ / ٣٨٣ .

والكلام : « إن الكلام فيما كان وفيما يكون ، وفي الكل وفي البعض ، وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه ، إنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدته وعنايته به . وهذه هي سبيل العلماء إنما يعنون من العلم بأشده وأصعبه »[1] . وانتهى العلاف من بحوثه الكلامية للتوحيد في القرآن إلى توحيد ذاته وصفاته ، وجعل الصفات وجوهاً للذات ، وعلى هذا فحين يصف تعالى نفسه في بعض آيات القرآن بالعلم فإنه يتأوله بأنه إثبات لذاته تعالى ونَفْي الجهل عنه . وبمثل ذلك يتأول سائر ما ورد في القرآن من صفات مثبتاً لها باعتبارها دليلاً على الذات وأحد وجوهها وأنها في حكم المتحقق الكائن[2] . وقد جمع العلاف خلاصة رأيه في قوله « هو عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو ،وهو حي بحياة هي هو . . . إذا قلت إن الله عالم ثبّت له علماً هو الله ، ونفيت عن الله جهلاً ، ودللت على معلوم كان أو يكون . وإذا قلت قادر نفيت عنه عجزاً وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدوره »[3] . ونتيجة لذلك نفى العلاف عن الله كل مشابهة بينه وبين مخلوقاته وكفر من شبَّهَهَ تعالى بهم ، اعتماداً على قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾[4] ومضى على ذلك يتأول سائر الصفات الجسدية تأويلات مجازية تأكيداً لوحدته ونفياً للتجسيم عنه ، فكان يتأول الوجه والنفس في مثل قوله تعالى ﴿ويبقَى وجهُ ربِّك﴾ وقوله : ﴿تَعلمَ ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسِك﴾ بقوله « لله وجه هو هو ، فوجهه هو هو، ونفسه هي هو[5] » . أما اليد في حقه تعالى فتأويلها النعمة ، والعين هي العلم والرعاية[6] . ومن بحوث العلاف الكلامية التي استقاها من دراسة الآيات الدالة على عدله تعالى مبحث الاستطاعة . وقد خلص العلاف من

---

(١) الانتصار / ٢٢٥ .
(٢) الملل ١ / ٦٢ وانظر المقالات ١ / ٢٣٣ .
(٣) المقالات ١ / ٢٢٥ .
(٤) نفسه ١ / ١٥٢ .
(٥ ، ٦) المقالات / ٢٢٥ .

دراسته للاستطاعة في القرآن إلى أنها شيء غير الصحة والسلامة ، وأنها تمكين إلهي يسبق الفعل . وتأول العلاف في ذلك آيات من القرآن منها قوله تعالى : ﴿وسيحلِفُون باللّهِ لو استَطعْنَا لخَرجنا مَعكُمْ يُهلِكُون أنفُسَهم واللّهُ يَعْلَمُ إنَّهم لكاذِبُون﴾ قال « هل يخلو ان يكون أكذبهم لأنهم مستطيعون للخروج وهم تاركون له . . . أو يكون على وجه آخر . يقول إنهم لكاذبون ، أي أعطيتهم الاستطاعة ولم يخرجوا فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون[1] .

ومضى النظام على منهج أستاذه أبي الهذيل العلاف يضيف ويؤكد تنزهه تعالى فيما تعرض له من آيات مقرراً أن النظر في الدليل يولد الحقيقة الدينية[2] . وبالرغم من إعلاء النظام من شأن القرآن ، وإرشاد مناصريه إلى طريقة تفسيره فقد غلبت عليه شخصيته الكلامية . فبدا دائم الغوص وراء معاني القرآن يستخرج ما فيها من أحكام ودلائل عقلية ، وبراهين كلامية فالآيات التي فسرها النظام لم تكن سوى عنصر من عناصر بحثه الكلامي . تتمثل ذلك في ارتقائه بتأويلات أستاذه العلاف للصفات إلى مستوى القاعدة الكلامية المفلسفة إذ يقول : « معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه . . . وكان يقول : إن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما ينفي عنه من العجز والموت كسائر المتضادات من العمى والصَّمَم وغير ذلك ، لا لاختلاف ذلك في نفسه[3] » . ويلفت النظام النظر بعد ذلك إلى أن تأويلاته وتأويلات أستاذه إنما هي إجراء للآيات على قانون التوسع اللغوي عند العرب . ويبدو ذلك واضحاً في تأويله للوجه واليد بقوله : « ذكر سبحانه

---

(١) الغرر ١ / ١٧٩ .
(٢) انظر المغنى ١١ / ٣٢٧ ، النظام / ٤٠ ، البواكير / ١١٤ .
(٣) المقالات ١ / ٢٢٧ .

الوجه على التوسع ، لا لأن له وجهاً ، في الحقيقة وإنما معنى ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ ويبقى ربك . واليد النعمة[٢] .

لم يتوقف النظام عند ذلك بل مضى يوفق بين ما انتهى اليه من مفاهيم الفلسفة وبين الآيات ليثبت قضية التوحيد ، وما يقويها من أدلة عقلية على اقتدار الباري وعدالته . فما زال يطبق قوانين الحركة والسكون على بعض الآيات حتى انتهى إلى نظريته في الكُمُون مما ذكره القرآن من كمون النار في العُودِ والحَجَر . وبناء على ذلكَ قرّر أن الكُمُونَ سُكُونٌ إن ظهر كان متحركا ، وأن الله أكمن مخلوقاته بعضها في بعض كما قال : « وإذ أخَذ ربُّكَ من بَنِي آدمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيتَهم » وأوفى نقل لتلك النظرية وما يتعلق بها من آيات قول الجاحظ « قال أبو أسحق (أي النظام) قال الله عز وجل عند ذكر إنعامه على عباده وامتنانه على خلقه ذكر ما أعانهم به من الماعون ﴿ أفرأيْتُم النار التي تُورُون. أأنتُم أنشأتُم شجرتَها أم نحنُ المُنشِئون ﴾ وكيف كانت شجرتها وليس في تلك الشجرة شيء وجوفها وجوف الطلق في ذلك سواء . وقدرة الله على أن يخلق النار عند مس الطلق كقدرته على أن يخلفها عند حك العود ، وهو تعالى وعز لم يرد في هذا الموضع إلا التعجب من اجتماع النار والماء . . . وقال الله عز وجل ﴿ الذي جَعَل لكم من الشجَرِ الأخضَر ناراً فإذا أنتم منه تُوقدُون ﴾. ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها ابتداء لم يكن بين خلقها عند أخضر الشجر وعند اليابس الهشيم فرق ، ولم يكن لذكر الخضرة على الرطوبة معنى[١] .

ويوكد ما وصلنا من مناظرات النظام ما ذهبتُ إليه من اتخاذه تفسير القرآن عنصراً من عناصر بحثه الكلامي . ففي قوله تعالى ﴿ الزانِيةُ والزَّانِي

---

(١) المقالات / ٢٢٨ .

(٢) الحيوان ٥ / ٩٢- ٩٣ وانظر البحر المحيط ٧ / ٣٤٨ ، النظام / ١٥٤ .

فاجلِدُوا كلَّ واحـدٍ مِنْهُما مائةَ جلدَةٍ ﴾ وقوله في القاذفين : ﴿ فاجلِدُوهُم ثَمانين جَلدَة ﴾ إنما كان يهتم ببيان الجَلْد بناء على قواعد الحركة والسكون الكلامية حين يناظر الأصم في تأويلها فيقول : « إن الجَلد هو ناتج حركة يد الجلاد بالسوط ، إذْ لم يكن الجلد هو يد الجلاد أو ظهر المجلود أو الانفراج الحاصل بين السوط وظهره» . ويثير ما جاء في بعض الآيات من ذكر للكلب مسألة كلامية شغلت أذهان المفسرين من المتكلمين وغير المتكلمين زمنا حتى ليصدّر الجاحظ حديثه عنها بقوله : « وسنذكر مسألة كلامية . وإنما نذكرها لكثرة من يعترض في هذا ممن ليس له علم بالكلام[٢] » . ويصور لنا الجاحظ إحدى تلك المناظرات الكلامية بين معبد والنظام ممهداً لها بذكر خلاصة ما قرّ بين المعتزلة من تفضيل وتقديم للكلب . قال : لو جمع جميع ما مدح به الأسد فما دونه والأمثال السائرة التي وقعت في حمد هذه الأشياء لما كانت كلها في مقدار مديح الكلب . فهذه حجتنا في مرتبة الكلب على جميع السباع والبهائم . ولما قال معبد في قتل الكلب ، وتلا قول الله عز وجل : ﴿واتلُ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتِنا فانسَلَخ منها فأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ وَكانَ مِنَ الغَاوِينَ . وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمثَله كَمَثَلِ الكَلبِ إن تحمل عَلَيهِ يلهث أو تتركه يَلهَث ذلك مثل القومِ الذينَ كذَّبُوا بآياتِنَا فاقصُصِ القصص﴾ قال أبو إسحق : وإن كنت إنما جعلت الكلب شر الخلق بهذه العلة فقد قال على نسق هذا الكلام : «ولقد ذَرَأْنا لجهَنَّمَ كثيراً من الجِنِّ والإنسِ لهُم قلوبٌ لا يفقَهون بها ولهم أعْيُنٌ لا يُبصِرُونَ بِهَا ولهم آذان لا يَسمَعُونَ بها أولئك كالأنعَام بل هم أضلُّ﴾ . فالذي قال في الإبل والبقر والغنم اعظم فأسقط من أقدارها بقدر معنى الكلام . وأدنى ذلك ان تشرك بين الجميع في الذم ، فإنك متى أنصفت في

---

(١) نفسه .
(٢) نفسه ٢ / ١٥ .

هذا الوجه دعاك ذلك إلى أن تنصفها في تتبع مالها من الأشعار والأمثال والأخبار والآيات كما تتبعت ما عليها[1].

وعلى هذا النهج سار معاصروا العلاف والنظام وتلاميذهما من مفسري المعتزلة يفيضون من حيث أفاضا . وانطلاقا من صدق النتائج التي أدّاهم إليها ما اتبعوه من قواعد المنهج العقلي التي أقرها الجاحظ ومعاصروه من المعتزلة شرطاً أساسياً يجب أن يتوفر في المفسر ، لا يصلح بدونه أن يكون مفسراً . فالمفسر عندهم : « ولو كان أعلم الناس باللغة لم ينفعك في باب الدين حتى يكون عالما بالكلام[2] » ويضيف الجاحظ إلى ذلك أن علم الكلام أهم أدوات المفسر في الرد على الملحدين ، يقول : « المصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقها من الأعمال .... وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يدعُك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع ، لأن في رفع أعمالها رفع أعبائها . وإذا كانت الأعمال الدالة على ذلك قد دفعت الدليل فقد أبطلت المدلول عليه فيقول . ولعمري إن في الجمع بينهما شدة[3] بل إن الجاحظ يتخذ من الكلام حرما آمنا للمتكلمين فيقول : « ولكني على كل حال أكره التنويه بذكر من تحرم بحرمة الكلام ، وشارك المتكلمين في أسماء الصناعة ، ولا سيما إذا كان ممن ينتحل تقديم الاستطاعة[4] ». وتعبيراً عن خطورة مهمة المتكلمين في الدين والعقيدة سمى الجاحظ المعتزلة « أشراف الحكمة »،وجعلهم حماة للعوام من المعتزلة وسائر النِّحَل منوها بجهود النظام في وصل الدين بعلم الكلام قال : « أنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع النحل .فإن لم أقل ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم

---

(١) الحيوان ١ / ٣٥٦ .
(٢) نفسه ٢ / ١٥ ، الأوراق / ١٢٢ - ١٢٤ من تفسير المعتزلة .
(٣) الحيوان ٢ / ١٣٤ ، ١٣٥ .
(٤) نفسه ٦ / ١١ .

لهلكت العوام من المعتزلة ، فإني أقول إنه قد أنهج لهم سبلا ، وفتق لهم أموراً ، واختصر لهم أبوابا ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة[1] . فاللغة وعلم الكلام متضامنان من خلال نظرية الدليل على أداء المعاني ، وتلك قاعدة القرآن كما يقول الجاحظ[2] .

وابتداء من القرن الثالث تركزت مهمة المنهج الكلامي في تحقيق تلك المطابقة بين اللغة والعقل في التفسير فيما قننه الجاحظ بقوله : « ولمكان اقتران المعاني واختلاف العلل . . . . فإن الله عز وجل لم يردد في كتابه ذكر الاعتبار والحث على التفكير والترغيب في النظر وفي التثبت والتعرف ، إلاّ وهو يريد أن تكونوا علماء من تلك الجهة[3] ». ومن هنا كانت مهمّة المتكلم في التفسير هي الإعراب عما وضعه الله من الدلالة عليه في القرآن والكون . ويدلل الجاحظ على ذلك بمسألة الموازنة بين الكلب والديك فيقول : « ليس لقدر الكلب والديك في أنفسهما وأثمانهما . . . . وإنما نَتَنَظَّر فيما وضع الله عز وجل فيهما من الدلالة عليه وعلى إتقان صنعه ، وعلى عجب تدبيره[4] . وبناء على ذلك مضى الجاحظ وأصحابه والمعتزلة من بعده يفسرون القرآن على ضوء قاعدته الكبرى « إن كل منطق محجوج ، والحجة حجتان : عيان ظاهر وخبر قاهر . . . . فالعقل هو المستدل والعيان والخبر علة الاستدلال وأصله . ومحال كون الفرع مع عدم الأصل . . . . والعقل مضمَّن بالدليل ، والدليل مضمَّن بالعقل . ولا بد لكل واحد منهما من صاحب ، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر[5] ». وليست تلك القاعدة إلا

---

(١) الحيوان ٤ / ٢٠٦ .
(٢) نفسه ٢ / ١٩٠ .
(٣) نفسه ٢ / ١١٥ .
(٤) نفسه ٢ / ١٠٩ وانظر : ١٦ ، ١٧ ، ١٨٨ - ١٩٠ .
(٥) حجج النبوة / ١١٨ .

بياناً لفكرة الاستطاعة والتمكين عند العلاف والنظام تأكيداً لعدله تعالى ، فالجاحظ يقول : « إن في وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة . . . . فلم أعطاه العقل إلا للاعتبار والتفكير ، ولم أعطاه المعرفة إلا ليؤْثِر الحق على هواه، ولم أعطاه الاستطاعة إلا لإلزام الحجة[1] . ومما استدل به الجاحظ على ذلك تلك المناظرة بين المعتزلي ومنكر القدر قال : « ومثل ذلك مثل بعض المخالفين في القدر فإنه سأل بعض أصحابنا فقال هل تعرف في كتاب الله أنه يخبر عن الاستطاعة أنها قبل الفعل ؟ قال نعم ، أتى كثير . من ذلك قوله تعالى : ﴿ قال عِفْريتٌ من الجِنِّ أنا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وإنِّي عَلَيْه لَقَوِيٌّ أمِينٌ ﴾ .

قال صاحبنا : أما سليمان النبي ﷺ فقد ترك النكير عليه ، ولو كان مثل هذا القول كفراً وافتراء على الله ، ومغالبة وتفويضاً للمشيئة إلى نفسه لكان سليمان ومن حضره من المسلمين من الجن والإنس أحق بالإنكار . . . وبعد فإن الله تبارك وتعالى لم يجعل ذلك القول قرآناً ، ويترك التنبيه على ما فيه إلا والقول كان صدقاً مقبولا . وبَعْدُ فإن هذا القول قد سمعه رسول الله ﷺ وتلاه على الناس وما زالوا يتلونه في مجالسهم ومحاريبهم ، أفما كان في جميع هؤلاء واحد يعرف معرفتك أو يغضب لله تعالى غضبك ؟[2] .

ولقد انعكس هذا الاتجاه الكلامي في صورة إيجابية تمثلت في اتخاذ الجاحظية من المنهج الكلامي وتأويلات المتكلمين معياراً صادقاً لتوثيق اتجاهات التفسير القرآني أو دحضها داخل الدائرة الإسلامية وخارجها . ومن ذلك ما نطالعه في تأويله لقوله تعالى : ﴿ إنها شَجَرَةٌ تخرُج مِن أصلِ الجَحيم . طَلْعُهَا كأنّه رؤوس الشياطين ﴾ قال : « زعم ناس أن رؤوس الشياطين ثمر شجرة

---

(١) الحيوان ٥ / ٥٤٤ ، ١٧٢ .
(٢) الحيوان ٢ / ١٩٠ - ١٩٢ .

تكون ببلاد اليمن ، لها منظر كريه والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير . وقالوا : ما عنى إلا رؤوس الشياطين المعروفين بهذا الإسم من فسقة الجن وَمَرَدَتِهِم [١] . ويتخذ الجاحظ من قصور اليهود في علمي الكلام واللغة نقضاً لمنهجهم في التأمل لآي التوحيد والصفات فيقول : « إن اليهود لو أخذوا القرآن وترجموه بالعبرانية لأخرجوه من معانيه ولحولوه عن وجوهه . وما ظنك بهم إذا ترجموا ﴿ فلما آسفُونا انتقمْنَا منْهم ﴾، ﴿ ولتُصْنَع على عَيني ﴾، ﴿ والسمواتُ مطوياتٌ بيَمِينِه ﴾، ﴿ على العَرش استوى ﴾. . . . وقد تعلم أن مفسري كتابنا وأصحاب التأويل منا أحسن معرفة وأعلم بوجوه الكلام من اليهود ومتأولي الكتب . ونحن قد نجد في تفسيرهم ما لا يجوز على الله ولا على صفته عند المتكلمين في مقاييسهم ، ولا عند النحويين في عربيتهم[٢] . ومن تطبيقات الجاحظ النقدية الكلامية تعليقه على تأويل النظام بقوله : « واتَّخذَ اللهُ إبرَاهيمَ خَلِيلاً » بقوله : « وَقَد كانَ إبرَاهِيمُ بن سيار النظام يجيب بجواب . . . . وكانت عليه علماء المعتزلة ولا أراه مقنعاً ولا شافياً وذلك أنه كان يجعل الخليل مثل الحبيب ومثل الوليّ وكان يقول خليل الرحمن مثل حبيبه ووليه وناصره . . . . قلنا : إن إبراهيم صلوات الله عليه ، وإن كان خليلا فلم يكن خليلا فلم يكن خليلا بخلّة كانت بينه وبين الله تعالى ، لأن الخُلّة والاخاء والصداقة والتصافي والخلطة وأشباه ذلك منفية عن الله عز ذكره فيما بينه وبين عباده[٣] .

ولم يُرض هذا المذهب الكلامي في التفسير والعقائد محافظي أهل السنة فكانوا يهاجمون تأويلات المعتزلة ويخالفونهم فيها : ومهما يكن من أمر ، فقد انتصر مذهب المعتزلة الكلامي منذ مطلع القرن الرابع باعتناق

---

(١) الحيوان ٦ / ٢١١ .
(٢) الرد على النصارى / ٢٩ .
(٣) نفسه / ٢٩ - ٣١ .

الأشاعرة والشيعة والزيدية ، وطائفة كبيرة من أهل السنة لقواعد مذهب المعتزلة الكلامي النظرية دون التطبيق ، وإن اتخذ الأشاعرة منه أداة لدحض تأويلات المعتزلة وعقيدتهم[1] . فلا غرابة أن تبدو آثار منهج المعتزلة الكلامي واضحة في تفاسير أهل السنة والمعتزلة على سواء ، متمثلة في تطبيق المنهج العقلي وقواعد نظرية الدليل العامة على الآيات ، وإنما يختلفون وراء ذلك . وتلك خطوة قوية دفعت التفسير العلمي في وجهته قدماً . ولقد أعان المفسرين ما حصله المعتزلة من مادة كلامية ولغوية باعتبارهما شرطين أساسيين يجب توفّرهما في المفسر . ولقد كان عمل الجاحظ في ذلك نموذجاً يجمع محصلة ما ارتضاه السابقون ومارسوه في تفسيرهم للقرآن فنسج المتأخرون على مثاله يتقدمهم أبو علي وابنه أبو هاشم الجبائيان .

ولم يكن الجبائيان يفرقان بين مباحث التوحيد والعدل في تفسيرهما لآيات القرآن ، وإنما كان يتخذان من بحث الصفات تطبيقاً للأصول الكلامية على الآيات في البابين جميعاً . ويصور ما بقي بين أيدينا من نماذج تفسيريهما نظريةَ الدليل في كل خطوة من خطوات منهجهما في التأويل . فمثلا كانا يتأولان كل بيان في القرآن بأنه الأدلة الشرعية وينفّران من كتمانها بما جاء في القرآن من لعن لمن كتم البينات من أهل الكتاب في قوله تعالى : ﴿ إنَّ الذينَ يكتُمُون مَا أنْزَلنا مِنَ البيِّناتِ والهُدَى مَن بَعد ما بيَّنَاهُ للنَّاس ِ فِي الكتَابِ أولئِكَ يلعَنُهُم اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَعِنُونَ. إلا الذّين تابُوا وأصلَحوا وبيَّنُوا فأولَئِكَ أتُوبُ عَلَيهِم وَأنَا التَوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾. روى الحاكم عنهما في تأويله أنهما قالا : « يلعَنُهُم اللّهُ يَعْنِي يُبعِدُهم من رحمته ويَلعَنهم اللاَعِنُون : الملائكة والمؤمنون . . . . والبيان أصله من البين وهو القطع وفيه إبانة ، ومنه ما أبينُ

(١) راجع التراث اليوناني/٨٣ ، رسالة في الكلام على الطفرة ٢ / ٣٣١ ، العلم عند العرب/ ٩٦ ، العقيظة والشريعة / ١١٠ ، أصول الدين / ١٣ ، ١٣٨ - ٤١ من تفسير المعتزلة .

من الحي ؛ فهو ميت . والبيان في الشرع هو الأدلة عن أبي علي وأبي هاشم[1] وقد بلغ بهما افتتانهما بالدليل إلى نفي كل قبيح عن النظر ؛ حتى إن قصد به قبيح فالنظر حسن قصد به إلى قبح[2] .

وإنطلاقا من هذا الإتجاه الكلامي انتهى الجبائيان في تأويل الصفات الإلهية الواردة في القرآن إلى أنَّ أسْمَاءه تعالى اصطلاحية جارية على القياس ، وأجاز أبو علي اشتقاق اسم له تعالى من كل فعل يفعله وأفعاله كلها حسنة. ومما اعتمد عليه الجبائي في بيان ذلك قوله تعالى : ﴿ قُلِ ادْعُو اللَّهَ أو ادْعُوا الرحمن أيًا مَّا تدْعُو فَلَهُ الأسماءُ الحُسنى﴾ .قال الفخر الرازي: « احتج الجبائي بهذه الآية فقال : لو كان تعالى هو الخالق للظلم لصح أن يقال يا ظالم . وحينئذ يبطل ما ثبت في هذه الآية من كون أسمائه بأسرها حسنة[3] . ومضى الجبائيان وأصحابهما البصريون يترسمون خطى الجاحظ ومنهجه تجاه آي الصفات . فكانوا يحملون ظاهر الآيات التي تخالف التنزيه المطلق للإلّه ونفي التشبيه عنه على معان لغوية جديدة تقرّها اللغة في استعمالها وشواهدها متخذاً من الدليل العقلي موجها لها ، احتذاء لصنيع الجاحظ في تأويل الخليل بالمحتاج كما مرّ . ومن أمثلة ذلك تأويله للخلق بالتقدير نفيا للتشبيه عنه تعالى بمباشرة الخلق المادي في مثل قوله تعالى : ﴿ اللّهُ خَالِقُ كلِّ شَيءٍ ﴾. وبهذا أمكنه وابنه أن يصفا الباري بخلقه الحَبَل في النساء محبلا لهن على القياس[4] . وبذل الجبّائي جهدا حميدا في ايضاح ما التزمت به مدرسة العلاف من تأويلات مجازية لآي الصفات . فتأكيداً لقول الجاحظ أن المعرفة هي الحجة ، والحجة لا تُنال إلا بالدليل يمنع وصفه تعالى بأنه

(١) التهذيب ١ / ١٤ .
(٢) الفائق / لوحة ١٣٠ .
(٣) المفاتيح ٢١ / ٧٠ .
(٤) المقالات ١ / ٢٤٨ .

« كامل » انقيادا للدليل الكلامي على الرغم من أنه من الأسماء الحسنى ، ولكنه يعلل ذلك بقوله « إن الكامل من تمت خصاله وأبعاضه . . . . فلما كان الله عز وجل لا يوصف بالأبعاض لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان[1] . وبناء عليه مضى يتأول صفاته لا يفرق بين الذات والصفات التزاما بما انتهى إليه العلاف ، وتابعه البصريون على ذلك . فكان يقول إنه تعالى لم ينزل سميعا بصيرا ، ورفض سامعا مبصرا زاعماً أنهما يتعديان إلى مسموع ومبصر وأن سميعاً بصيرا لا يعدّى إليهما . أما ما في القرآن من صفة سميع فكان يتأولها بأنها إثبات ذاته ، والبصير عليم بمعنى أنما تثبت ذاته أيضاً ؛ قياسا على تأويلات العلاف ومدرسته[2] . وعلى هذا المنوال كان يتأول صفة الكريم في قوله تعالى : ﴿ ومَن كفَر فإنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ فيتأوّلها بالقوة على أنها من صفات الله لنفسه قياساً على الآية : ﴿ذُق إنَّكَ أنتَ العزيزُ الكريمُ ﴾، أو يجعلها من صفات الفعل بمعنى أنه جوادٌ مُعطٍ ، نزوعا عن المدلول الحسي للفظ الكريم[3] .

واطلاقا للحُسن الذي نبه عليه القرآن في صفاته تعالى جعل الجبائيان يتأولان ما في الحياة من المحن كالفقر والمرض ووسوسة الشيطان وغيرها بالمصالح وزيارة التعريض للثواب فأصبحت قاعدة هامة من قواعد المعتزلة في تفسير تلك الآيات . فحين يرد قوله تعالى ﴿ يا أيُّها الذينَ آمنُوا ٱدْخُلُوا في السِّلمِ كافَّةً ولا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيطَانِ إنَّه لكم عَدَوٌ مُبينٌ ﴾ فإن المراد به عندهما زيادة تكليف يستحق به المكلف زيادة ثواب ، ويمثله أبو هاشم بزيادة الشهود[4] . وتأسيساً على انتفاء الصفات الحسية عن ذاته أوجب المعتزلة ألا

---

(١) المقالات ٢ / ٢٠٠ .
(٢) نفسه ١ / ٣٤ ، ٣٥ .
(٣) نفسه ١ / ٢٣٦ .
(٤) التهذيب ١ / ١٣١ ، وانظر : المفاتيح ٨ / ٦ ، ٧ .

يراه البشر رؤية معاينة ، وقاسوا سائر الصفات على ما تأولوه من صفاته في القرآن . وكانت قاعدتهم في ذلك إنكار أبي علي في كتابه « من يكفر ومن لا يكفر » الرؤية وإلزام المخالفين بقوله : « أنه تعالى لو جاز أن يُرَى لجاز أن يُلمَس ويُشَم ، خاصة على مذهبهم أن رؤية الله تعالى من أعظم الثواب . فيجب أن يكون القديم مشتهى معشوقاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[1] . ومن هنا أخذ الجبائيان وسائر البصريين يتأولون ما في القرآن من الرؤية الحسية والنظر ولقَاءِ الله تأويلات مجازية تليق بمقام الألوهية ، اعتمادا على قوله لموسى ﴿ لَن تَرَانِي ﴾ متخذين منه دليلا كلامياً يتناصر فيه العقل والسمع لنفي الرؤية كما قرر الأصم والعلاف[2] .

وقد ملكت تلك التخريجات الكلامية للآي ألباب جمهورة المسلمين فتابع السواد الأعظم منهم الجبائي وحزبه من البصريين حتى لقد تابعته بلاد بكاملها كما يقول البغدادي[3] . وهذا ما دعا الأشعري إلى تأليف كتابه في التفسير لما استحوذ الجبائي والكعبي وأصحابهما على قلوب العامة بتخريجاتهم العقلية للآيات ، وتأويلاتهم الكلامية لمقاصدها[4] . غير أن الثمرة الحقيقية لجهود الجبائيين الكلامية إنما تتمثل في نظرية الاستحقاق التي أرسيا قواعدها أثناء دراستهما للصفات من خلال ما في الآيات من مظاهر تنزهه تعالى توحيدا وعدلا مسترشدين بجهود أسلافهم الكلامية . فأخذا بما أقره العلاف والنظام والجاحظ في باب الاستطاعة من حرية إرادة المكلف بتمكين الله له ، ووجدا في قول بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب بأن المتولدات من فعل الإنسان إطاراً مناسباً لفكرة الاستحقاق في القرآن فأكدا

---

(١) الأصول الخمسة / ٢٧٧ .

(٢) المفاتيح ١٤ / ٢٢٨ ، البحر المحيط ٤ / ٣٨٣ .

(٣) الفرق / ١٨٣ .

(٤) تبيين كذب المفتري / ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، الأصول الخمسة / ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

قدرة الإنسان على أفعال الجوارح والقلوب جميعا[1] . ولكنهما في تطبيقاتهم وتمحيصهم أصول الاستحقاق القرآنية أنكرا ما في تأويلات الجاحظية ، والثمامية ، والأسوارية لبعض الآيات للمعارف الآلهية والدينية بأنها ضرورات وطباع في الفطرة . ذلك أنهما أحسا في ذلك تناقضاً مع ما جاءت به الآيات من التكليف والثواب والعقاب وطفقا يثبتان أن المعرفة الدينية حجة تحصل بالنظر والاكتساب[2] .

ومضى الجبائيان يحققان نظرية الاستحقاق في تأويلهما للقرآن باعتبارها جوهراً للدراسات الكلامية في بَابَيِ التوحيد والعدل مازجين بين الدليل القرآني السمعي ، ودليل الكلام العقلي ومن أوضح الأمثلة على ذلك تأويل أبي علي لقوله تعالى : ﴿والله يَدعُو إلى دَارِ السَّلام ويهدي من يَشَاءُ إلى صِرَاط مستَقيم﴾ ـ « قال أبو علي : إن هذه الآية قوية في باب الدلالة على العدل ، لأنه تعالى لا يجوز أن يصف نفسه بأنه يدعو إلى دار السلام وهو مع ذلك يصدُّ عن الإيمان ويصرف عنه ويمنع منه ؛ إلا أن يقول المخالف أنه تعالى إنما يدعو إلى دار السلام من قضى عليه الإيمان دون سائر العباد ، فيزول بذلك عن مظاهر القول ، ويخرج عن دين الإسلام ، لأن الأمة تصفه تعالى بأنه يدعو إلى دار السلام ، ولأن الدعاء هو الأمر من الله تعالى . ولا شك أنه قد أمر الكل بالإيمان الذي يؤدي إلى استحقاق دار السلام[3] . ويؤكد أبو هاشم أن منهجهما الكلامي هو منهج القرآن فيما احتج به قاضي القضاة قال : ذكر شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ أن السمع قد ورد على هذه الطريقة ، لأنه تعالى قد علق الذم بالفعل فقد علقه بأن لم يفعل فقال سبحانه ﴿ فخَلَف مِن بَعْدِهِمْ خَلفٌ أضاعُوا الصَّلاة واتَّبَعُوا الشهوات فَسَوفَ يلْقوْنَ غيًّا ﴾. وقال

---

(١) المغنى ٩ / ١١ ، ١٤ .
(٢) نفسه / ١١ ، ١١ / ٣٢٧ ، وانظر التهذيب ١ / ١٠٣ .
(٣) المتشابه ١ / ٣٦٠ .

تعالى ﴿ والذينَ لا يَدْعُون معَ اللّهِ إلهاً آخر ولا يَقْتُلونَ النفسَ التي حَرمَ اللّهُ إلاّ بِالحقِّ ولا يَزنُون ومَن يَفعَل ذلك يَلقَ أثاماً ﴾، فبين أن فعل ذلك يوجب الألم وأنَّ تعرِّي الفاعل عنه يوجب الثواب . وقال تعالى ﴿ ما سَلككُم فِي سَقَر قَالوا لم نَكُ منَ المصَلِّينَ ولم نَكُ نُطعِمُ المِسكِينَ . وكنَّا نكذب بِيَومِ الدِّينِ ﴾ فجمع بين الأمرين في استحقاق العقوبة[1] . وقد شارك الكعبي الجبائيين في تأسيس هذا المنهج الكلامي ، وصنف كتابه في التفسير على أساسه فكان أبو علي يزكّي فيه المفسر المعتزلي المثالي الجامع بين اللغة والكلام والأصول الخمسة . وبتلك المشاركة التأسيسية التطبيقية كانت تأويلاته واياهما هدفاً لنقد الأشعري في تفسيره ومجالسه[2] . وباكتمال المنهج الكلامي في تفسير المعتزلة كان على المفسرين منهم أن يوجهوا نشاطهم إلى المباشرة اللغوية للآيات لتأكيد نتائج المنهج الكلامي ومن ثم كرّسوا جهودهم في التفسير ابتداء من القرن الرابع في التأليف بين الذوق اللغوي للتراكيب وما انتهوا إليه من أصول كلامية ومذهبية . فأخذوا يتأولون الآيات مؤكدين أن أصولهم الكلامية هي الأدلة القرآنية الدالة على التوحيد والعدل ، وأنها ركيزة عقلية للشرائع السمعية تصحح الاستدلال بها وتضبطه . وأول من عبر عن هذا المفهوم أبو مسلم الأصفهاني تأولا لقوله تعالى : ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين . . . ﴾ قال : « إن الناس كانوا أمة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته ، والاشتغال بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وأمثالها »[3] .

وقد صور عبد الجبار هذه القاعدة تصويراً نهائياً بأن الأدلة القرآنية على

---

(١) المغني ١٤ / ٢٩٦ .
(٢) راجع / ١٧٢ ـ ١٧٣ من تفسير المعتزلة .
(٣) الملتقط / ٢٣ .

توحيده وعدله لَطَف وتأكيد وبَعْث على النظر ينبني الاستدلال بالقرآن على القول بما فيها من توحيده وعدله عقلا ، وعلى ذلك فتفسير القرآن ليس إلا حملا للآيات على الوَجه اللائق بحكمته تعالى توحيداً وعدلا قال : « اعلم أن كل فعل لا تُعْلَم صحته ولا وجه دلالته إلا بعد أن يعرف حال فاعله ولا يمكن أن يستدل به على ثبات فاعله ولا على صفاته .. ذلك يوجب أن نرجع في دلالة القرآن إلى أن يُعرف تعالى بدليل العقل وأنه حكيم لا يختار القبيح ليصح الاستدلال بالقرآن على ما تدل عليه الأخبار الواردة في القرآن الدالة على الله عز وجل وعلى حكمته .... إنما خاطب بذلك ليبعث السائل على النظر والاستدلال بما ركب في العقول من الأدلة .... ولهذه الجملة عوّل الأنبياء عليهم السلام عن مسألة قومهم لهم عن الله عز وجل على ذكر أفعاله تعالى من خلق السموات والأرَضين وغير ذلك ...

ولا يصح أن يعلم بقوله ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ من غير تقدم العلم بأنه تعالى ليس بجسم ،أنه تعالى لا يشبه الأشياء[1] » . ولقد كانت تلك المطابقة بين الآيات وأدلة العقول خلاصة تجربتهم الكلامية في التفسير ، وقانونهم الأمثل الذي استخلصوه من تطبيقات أسلافهم في تفسير القرآن ، ومضى مفسرو المعتزلة يحققون ويؤكدون تلك المطابقة في تفسيرهم الآيات على مثال صنيع الشريف المرتضى حيث قال : « قد نزّهت أدلة العقول ـ التي لا يدخلها الاحتمال والاتساع والمجاز ـ الله تعالى عن الظلم وكل قبيح وقد نزّه الله تعالى نفسه بمحكم القول عن ذلك فقال عز وجل ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾. فلا بد أن نصرف ما ظاهره بخلاف هذه الأدلة إلى ما يطابقها إن أمكن أو نرده ونبطله[2] ». أما الحاكم الجشمي فيطلق هذا الاتجاه في صورة قاعدة عامة للتفسير في القرن الخامس تُمَثِّل أوائل المعتزلة وقد انْتَهَوْا من

---

(١) المتشابه ١ / ٣ ـ ٥ وانظر :/ ٣٦ ، الأصول الخمسة / ٢٩ ، ٨٨ ، ٣٨٢ .
(٢) تنزيه الأنبياء / ١٢٤ .

تأسيس المنهج الكلامي في التفسير والعقائد ، كما تمثل المتأخرين يرتّبون ويهذبون تأويلاتهم على أساس الذوق اللغوي تكثيراً للفوائد فيقول : « ومن أجلّ العلوم معرفة كتاب الله وتفهّم معانيه وأحكامه فإن عليه مدار الدين وهو حبل الله المتين . وقد اجتهد العلماء في ذلك وبيّنوا وصنفوا ، وللأوّلين فضل السبق وتأسيس الأمر ولِلآخِرين حسن الترتيب وجودة التهذيب وزيادة الفوائد[1] » . ثم يسرد الحاكم بعد ذلك ما قرّ لدى مفسريهم من خطوات المنهج الأمثل لترتيب ما حصلوه من آراء في التفسير في سبع خطوات هي : القراءات ، فاللغة ، فالاعراب ، فالنظم ، فالمعاني ومقاصد الكلام ، فأسباب النزول ، فاستخلاص الأدلة الكلامية والأحكام المتعلقة بالتوحيد والعدل والشرائع من أحكام السلف في الخطوات الست السابقة[2] .

تمثل الزمخشري هذه القواعد وعمل بها في صورة إجمالية ، غير أن نظرية الدليل غلبته وأخذت بمجامع منهجه فتحولت الآيات وما تحويه من أنماط أدبية ولغوية بين يديه إلى قضايا عقلية كلامية . وقد أشار إلى مثل ذلك أستاذنا الدكتور مصطفى ناصف بقوله : الزمخشري ينظر إلى القضايا الأدبية نظرته إلى قضايا عقلية يبتغي فيها تمام الايضاح ، فتكفل العناصر المؤدية إليه . وليس الوضوح التام إلا أن تكون الإبانة مانعة عناصر غريبة أن تدخل عليها وجامعة لكل المقاومات المطلوبة[3] . فحين يتأول قوله تعالى ﴿ وكَذلِك نُري إبرَاهِيم مَلكوت السَّموات والأرض وليكون من الموقنين ﴾ يبني كلامه على ما في الآية من أدلة كلامية على إثبات الصانع وتوحيده فيقول : « كان أبوه آزر وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب فأراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم ، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال ، ويعرّفهم

(١) التهذيب ١ / لوحة ٢ .
(٢) نفسه .
(٣) البلاغة عند الزمخشري / ٥٥٣ ، وانظر: / ١١ - ٢١٤ من تفسير المعتزلة .

أن النظر الصحيح مؤدّ إلى أن شيئاً منها لا يصح أن يكون إلهاً لقيام دليل الحدوث فيها وأن وراءها محدثا أحدثها وصانعا صنعها ، ومدبرا دبّر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر أحوالها[1] » وحين يتأول الزمخشري سؤال الملائكة لله تعالى : ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾ فإنه يخرجه مخرج التعجب ليؤكد تنزهه عندهم عن كل قبيح ، وليثبت حكمته مستعينا بصور متتابعة من التقليبات المعنوية العقلية فيقول : « أتجعَل فيها : تعجب من أن يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية ، وهو الحكيم الذي لا يفعل إلا الخير ولا يريد إلا الخير . فإن قلت : من أين عرفوا ذلك حتى تعجبوا منه وإنما هو غيب ؟ قلت : عرفوه بإخبار من الله أو من جهة اللوح ، أو ثبت في علمهم أن الملائكة وحدهم هم الخلق المعصومون ، وكل خلق سواهم ليسوا على صفتهم . أو قاسوا أحد الثقلين على الآخر حيث أُسْكِنُوا الأرض فأفسدوا فيها. . .[2] » . ولم يجد المعتزلة في كل عصر مُعِيناً لهم على أداء المنهج الكلامي « وتخريجهم العقلي لمخزون الآي المعنوي أقوى من اللغة ، فاتخذوها سبيلا بتطبيق منهجهم الكلامي في تفسير القرآن .

٣ ـ التوجيه اللغوي والبلاغي للآيات :

لم تكن محاولات اللغويين من المحدثين وأهل السنة لتفسير القرآن في نظر المعتزلة سوى محاولة ظاهرية لا ترضي ما لديهم من طموح ثقافي يستهدف الكشف عما وراء الألفاظ من المقاصد المعنوية ، وصفات الألوهية . ولم يكن يتحقق للمعتزلة هذا الهدف إلا بالمزاوجة بين المنهج اللغوي والتدبر العقلي للآيات ، فمضوا يزاوجون بينهما في تأويلهم لآي الكتاب . . . والراجح أن هذا الإتجاه ربما يعود إلى القرن الأول ، فالجاحظ يحدثنا عن

---

(١) الكشاف ١ / ٥١٣ .
(٢) نفسه ١ / ٢٠٩ .

رجلين يتمثَّل هذا المزج في معالجتهما لقضايا التفسير ، أولهما أبو شعيب الذي لم يعرف الجاحظ عنه سوى أنه أحد قدماء المعتزلة . وخلاصة ما وصف الجاحظ به منهج أبي شعيب أنه استقراء عقلي لأي الصفات ، وما يعضُدها من الحديث الشريف انتهى منه إلى إجازة ما وصف به نفسه في القرآن في مثل قوله تعالى : ﴿ فلما آسفونا انتقمنا منهم ﴾ وقوله ﴿ وما مَسَّنا من لغوب ﴾، وقوله ﴿ يا حسرة على العباد ﴾ وما شاكلها مؤكداً ذلك قوله ﷺ (لا أحد أغْيَرَ من الله وإنه تعالى يفرح بتوبة عبده ويسرّ بها[1]) وثانيهما الفضل الرقاشي شيخ واصل وعمرو الذي وجه المنهج اللغوي في بحث آيات الوعيد والأحكام وجهة جديدة تهتم باستيضاح ما في القرآن من المجاز اللغوي ، ليستنبط ما في الكائنات غير الناطقة من أدلة على وجود الله تعالى[2] . ومن ذلك ما نقله عنه المعتزلة يتقدمهم الجاحظ في الاستشهاد على إثبات المجاز اللغوي في القرآن من تأويله لآية الميثاق . بقوله : « سل الأرض فقل من شق أنهارك ، وغرس أشجارك ، وجنى ثمارك ، فإن لم تجبك حوارا أجابتك اعتباراً[3] ».

وقد ساعد المعتزلة على إتمام تلك المزاوجة ما توفر لهم من الثقافة وروعة البيان وفي مقدمتهم غيلان الدمشقي ، والفضل الرقّاشي وواصل وعمرو وثمامة وغيرهم ، إذْ نصّبوا أنفسهم للدفاع عن الإسلام ضد خصومه من أصحاب الملل والنحل ، وجدال المخالفين من أصحاب الفرق[4] . ولهذا أخذوا أنفسهم بالحرص الشديد على الجمع بين ما لديهم من ثقافة عربية أصلية وبين ألوان من الثقافات الأجنبية في البلاغة والفلسفة . وقد انعكس

---

(١) انظر / ٤٨ من تفسير المعتزلة .
(٢) نفسه / ٤٩ ، ٥٠ .
(٣) الغرر ١ / ٢٨ ، الحيوان ١ / ٣٥ ، البيان ١ / ٣٠٨ ؛ ٣ / ٣٥ .
(٤) البلاغة تطور / ١٥ ، ٣٤ ، تفسير المعتزلة / ٤٩ .

هذا في سائر انتاجهم الأدبي ومنه التفسير ، تنظيما منطقياً دقيقاً مكنهم من استنباط الحجج والبراهين وتشعيب المعاني وتفريعها[1] . كل ما كان يهم المعتزلة من دراسة لمنازع البلاغة الأجنبية وقضاياها ، أن يضعوا للبلاغة العربية قواعدها وقوانينها الذاتية ، طلبا لتعليل إعجاز القرآن البياني وَرَدَّ مطاعن الخصوم في بلاغته وإعجازه . ولذا كانوا لا يأخذون شيئاً من البلاغات الوافدة إلا بعد درسه وفحصه ، وتبين ملاءمته للبلاغة العربية وللقرآن[2] » .

ولهذا وصفهم بشر بن المعتمر بأنهم : « فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء[3] » . ومن ثم لم يكن من المصادفة أن يلقانا أقدم تعريف عربي دقيق للبلاغة عند عمرو بن عبيد المعتزلي المتوفي / ١٤٤ هـ . فقد عرفها في أحد تعريفاته بأنها : « تخير اللفظ في حسن إفهام »، ثم بين أن هدفهم من تأسيس البلاغة العربية ديني محض هو المشاركة في إذاعة العقيدة الإسلامية بتفسير القرآن وتقرير التوحيد في أبهى صور البلاغة رغبة في سرعة استجابتهم للدين ، وطلبا للثواب من الله ، قال عمرو : « إنك إن أردت تقرير حجة الله في عقول المكلفين ، وتخفيف المؤونة على المستحقين وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين ، بالألفاظ المستحسنة في الآذان المقبولة عند الأذهان ، رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة من الكتاب والسنّة كنت أُوتِيتَ فصل الخطاب ، وأستوجبت على الله جزيل الثواب[4] » .

ومن خلال محاولات سلف المعتزلة المزج بين الاتجاهين اللغوي والعقلي أنهج واصل وعمر لمعاصريهما ومن تلاهم منهج التأويلي العقلي

---

(١) البلاغة تطور ٣٤ .
(٢) نفسه / ٣٨ ، ٦٣ .
(٣) البيان ١ / ١٣٩ .
(٤) عيون الأخبار ٢ / ١٧١ ، محاضرات الراغب ٢ / ١٨٢ .

واللغوي على قاعدتين . أولاهما تخريج الآيات تخريجا نحويا ولغوياً يظهر ما فيها من المعاني الكلية التي تنصرف إليها . وثانيتهما الأخذ بالراجح أو المرجوح من هذه المعاني بناء على القرينة العقلية وَرَدُّ بعضِ ذلك على الملحدين . وقد أسفر ذلك الإتجاه عن تأليف أول وأهم كتابين من كتب التفسير الاعتزالي يقومان على هذا المنهج . أولهما معاني القرآن لواصل ، والثاني كتاب التفسير لعمرو بن عبيد .ويُجْمِـلُ لنا ابن أبي خيثُمة هذا المنهج في رده على يحيى بن معين عَيْبَهُ عَمْراً ، فيقول : « ما ندري مما تعجب ـ أبقاك الله ـ من بصره باللغة ، أو معرفته بما يعاب من قول الدُّهرية[1] » .

وإلى هذا المنهج يرجع الفضل في استنباط المنزلة بين المنزلتين ، فقد رفضوا الاستسلام لما أسلم المنهج اللغوي الخوارج إليه من تكفير مرتكب الكبيرة لقوله تعالى في سورة المائدة : ﴿ ومَنْ لَمْ يحْكُم بمَا أنزَل اللّهُ فأولَئِكَ هُم الكافِرُونَ ﴾ ثم وصفهم بأنهم هم الظالمون وهم الفاسقون ، ولا لحكم الحسن والمرجئة بنفاقه لقوله تعالى : ﴿ إنَّ المُنَافِقِينَ هُمُ الفاسِقُونَ ﴾ . فقد حكم أولئك بأحكامهم لما في الآفات التي استشهدوا بها من التعريف بالألف واللام، بينما يرى واصل وعمرو أنهم لو جمعوا بين الظلم والفسق في الآيات وتدبروهما بالعقل واللغة لوجدوا الفاسق ظالماً لنفسه ، فالفسق نوع من أنواع الظلم للنفس وليس كفراً . وقد أوضحنا ذلك بجمع الآيات والأحاديث والآراء الواردة في المؤمن والكافر فلم تنطبق على صاحب الكبيرة فاستوجبا له منزلة ثالثة بين هاتين المنزلتين[2]. ويدلنا تفسيرهما للآية الكريمة:﴿وإن كنتُم في رَيبٍ مِمَّا نزَّلنا على عَبدِنا فأتُوا بسُورَة من مثلِه . . . ﴾ على أصالة تلك الوصلة البلاغية في منهج المعتزلة إذ يعودان بالهاء إلى المنزل في قولنا : « مما نزلنا

---

(١) قبول الأخبار ٥ / ١٦٥ ، ٥٠ ، ٥٨ من تفسير المعتزلة .
(٢) راجع الانتصار ١٦٤ ، الغرر ١ / ١٦٣ .

على عبدنا ﴾ ارتفاعاً ببيان القرآن وبلاغته عن أن يكون له نظير في كلام أمثلهم بلاغة ، وبيانها[1] .

تتكامل صورة هذا المنهج بما تلفت المصادر نظرنا إليه من اهتمام ذوقي بالشعر القديم والقراءات القرآنية الى جانب النحو . وبهذا نرى آلة الكشف البلاغي بين أيديهم من قديم ، يعللون بها إعجازه ويردون على المخالفين . فالمعتزلة يرون في مثل قوله تعالى : ﴿ ويستَعجِلونَكَ بالعَذَابِ ولنْ يُخلِفَ اللّهُ وعدَه ﴾ ونظائرها إيجاباً للوعيد ، بينما يمضي أهل السنة في إنكار ذلك ، إطلاقاً لرحمته تعالى ، واستدلالا بقول الشاعر :

وإنّي وإن أوْعدْتُه ، أوْ وَعَدتُه

لمُخلِفُ إيعَادِي ، ومَنجِزٌ مَوْعِدِي

عارض أبو عمرو بن العلاء بذلك عمرو بن عبيد فاحتج عليه عمرو من العقل بأن الشاعر لم يسمِّ اللّهُ مُخْلِفا ، ثم أتاه بشاهد من الشعر على شاهد من القرآن يفسره قال : « أوما علمتَ أن الشاعر يمدح على الشيء وخلافه ثم أنشد :

إن أبا ثابتٍ لمجتمعُ الـ

رَأيِ ، كريمُ الآباءِ والبيتِ

لا يخلِفُ الوعدَ والوعيدَ ولا

يَبِيتُ من ثَأرِهِ عَلَى فَوْتِ

قال عمرو : هذا الوعد فما تقول في الخَبَر ، فالله تعالى يقول ﴿ ونَادَى أصحَابُ الجنَّة أصحابَ النارِ أنْ قَدْ وَجَدْنا ما وَعَدنَا ربُّنَـاحقًّا فَهلْ وَجدتُم ما وَعَدَكمْ ربُّكم حقًّا قالوا نعَمْ ﴾؛ فتسكت أبو عمرو[2] .

(١) التهذيب ١ / ١٧ ، ١٨ .

(٢) الفائق / اللوحة ١٦٧ ، طبقات المعتزلة / ٨٤ .

ويؤكد عمرو بلاغة النهي في قراءة من جزم قوله تعالى : ﴿ الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً ﴾ بقوله « لَا يَنكِحْ » بالجزم على النهي، والمرفوع فيه معنى النهي ، ولكنه أبلغ وأكد[1] ».

وما زال هذا المنهج الذي انتهجه واصل وعمرو يتكامل حتى انتهى في آخر القرن الثاني إلى قواعد أساسية واضحة مادتها من المنهج اللغوي ، وضوابطها من المنهج العقلي . فكانوا لا يقبلون من التأويلات اللغوية والنحوية للآي إلا ما صاحبه الدليل المظهر لإعجازه وروعة بيانه من الشعر العربي . ولهذا وجهوا نشاطهم إلى دراسة الأساليب البيانية في آيات القرآن وتتبعوها في أبيات الشعر بذوق أدبي نقّاد ، وحِسّ لغوي مرهف يجلوان ما فيها من صور فنية بارعة . وسرعان ما تكاملت بين أيديهم الخصائص الأساسية لبلاغة الإنشاء في الأسلوب العربي مجموعة في صحيفة بشر بن المعتمر المتوفي/ ١٢٠ هـ[2] . وتقديراً منهم لدور الشعر في تأويلاتهم القرآنية ودفاعهم عن العقيدة حَرَصُوا على رواية عامة الأشعار، وكان بشر أرواهم للشعر[3] . ولم يكن يناظر بشر في كثرة رواية الشعر وتصحيحها إلا أبو الهذيل العلاف ، فقد شهد المبرد أحد مجالسه وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت، وشهد ثمامة أول مجالسه مع المأمون وقد استشهد فيه بسبعمائة بيت في عَرَض كلامه[4] .

لقد كان الشعر مقياساً للمفاضلة بين المفسرين عند المعتزلة إذ به تتأكد صحة أخبار القرآن وإعجازه ، فالنظام إنما كان من خاصة المعتزلة في

---

(١) الكشاف ٢ / ٢٧٧ .

(٢) انظر البيان ١ / ١٣٥ .

(٣) الحيوان ٦ / ٤٠٥ .

(٤) طبقات المعتزلة/ ٤٥ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، إرشاد الأريب/ ٣٩٤، شرح العيون/ ١٦٣ ـ ١٦٦ .

التفسير والكلام لحفظه القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها ، مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار[١] .

بل إنهم ليساوون بين الآيات وما يوضح مقاصدها من الشعر ، إذ إنهما - عند المعتزلة - متعاضدان في الإفصاح عن معاني الآيات والقدح في طعون الطاعنين . قال الجاحظ وليس بين الأشعار والأخبار فرق إذا جاءت مجيء الحجج . وإنما ذكرنا الأشعار مع الأخبار ، لظهور أمره ووجوب دلائله وقهر أسبابه وليكون آنَسَ للقلوب وأسكن للنفوس وأقطع لشغب الخصم ولجحد المنازع[٢] .

وباستقرار قواعد هذا المنهج استقرت نظرية إعجاز القرآن عند المعتزلة وألف كثير منهم كتباً مفردة في الإعجاز ، وفي إعراب القرآن ومعانيه ومتشابهه ومجازه ، يردون فيها على طعون الطاعنين . وقد أتاحت لهم هذه الدراسة الاطلاع على كثير من أسس النظم الفني في القرآن[٣] .

ويعَدُّ الأصم أقدم ممثل لهذا الاتجاه في تفسير المعتزلة فيما بين أيدينا من مصادر . فكل آية من آي القرآن عنده تدل بذاتها على أنها من عند الله وأنها بيان معجز منه ، لقوله تعالى : ﴿ هَذا بَيانٌ للنَّاسِ وهُدًى ومَوْعِظَةٌ للمتَّقينَ[٤] ﴾. وعلى هدى من الاستعمال العربي القديم مضى يتأول آي الصفات والقَدر بما عرفه العرب في مجازاتهم ، فاليد في قوله : ﴿ يدُ الله فوقَ أيدِيهمْ ﴾ قوة الله في نصرة نبيه ، ونوره تعالى في قوله : ﴿ مثَل نُوره كمِشْكاةٍ فِيها مِصباحٌ ﴾ إنعامه ، إلى غير ذلك[٥] .

---

(١) طبقات المهتزلة / ٤٩ .
(٢) العثمانية / ١٢٤ .
(٣) راجع / ١٠٠ - ١٠٨ من تفسير المعتزلة .
(٤) التهذيب ١ / ٢٢٩ .
(٥) نفسه ٨ / ٥٧ ، ٦ / ١٥٣ .

ويثبت الأصم حرية الإدارة وينفي عنه تعالى مشيئة الإلجاء تنزيهاً له فيتأول قوله تعالى : ﴿ فَلَوْ شَاء لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ ونظائره بأن تقديره لو شاء أن يلجئكم إلى الإيمان لهداكم ، وهذا يدل على أن مشيئة الالجاء لم تحدث[1] . ومن صور توجيهه العقلي للمنهج اللغوي استعانته على استخراج معاني الآيات بالبحث عما ينتظمها من سياق معنوي في الآية يصلها بما قبلها وما بعدها فتنجلي له مقاصدها . فلفظ (المعروف) مثلا يكون تأويله الإسلام في موضع ، ويكون إيماناً في موضع آخر من سورة واحدة أحياناً[2] .

وتوالت جهود المفسرين من قدامى المعتزلة في إبراز الصورة التطبيقية لإعمال هذا المنهج وتحقيقه . فإثباتاً لعدالة الله اصطلح قطرب والأخفش على تسمية لام التعليل بلام العاقبة في كل ما يوهم مشاركته للمكلفين فيما عده المعتزلة نقصاً أو قبيحاً لا يجوز اتصافه تعالى به . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى ﴿ وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إنك آتيتَ فِرْعَوْنَ ومَلأَهُ زينةً وأموالاً في الحَياةِ الدُّنيا رَبَّنا لِيُضِلوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ قال قطرب والأخفش: لم يؤتوا المال ليضلوا، ولكن لما كان عاقبة أمرهم الضلال كأنهم أوتوها لذلك فهي لام العاقبة[3]. ولم يكن ينفق عند المعتزلة آنذاك من التفسير النحوي واللغوي إلا ما تعددت شواهده من الشعر القديم .

وفي ضوء هذه الجهود أجمل العلاف نظرية المعتزلة في التفسير بأنها كانت تستهدف إلزام الحجة للمخالفين وبيان إعجاز القرآن بقوله : « إن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة لهم ، وأن العرب مع علمهم باللغة لم يعيبوا على آية واحدة بالمناقضة أو اللحن[4] . فالخطاب إنما كان موجهاً إلى العرب ، وهم الحجة على جميع الأمم ، وإنما

---

(١) المفاتيح ١٩ / ٢٣١ .
(٢) التهذيب ٤ / ٢٤٤ ، ٢٤٦ .
(٣) البرهان ٣ / ٣٤٨ .
(٤) العلم الشامخ / ٢٤٣ ، طبقات المعتزلة / ٤٤ ، ٤٥ .

تصير المخاطبة لجميع الأمم بعد الترجمة على ألسِنة هؤلاء العرب الذي منهم بدأت المخاطبة[1] . ومع أن النظام ـ أبرز تلاميذ العلاف ـ لم يكن يفسر من القرآن إلا بقدر ما يحتاج إليه في مباحثه الكلامية ، فقد دفع نظرية المعتزلة في التفسير دفعة قوية ألى الأمام بما وضعه لها من ضوابط عامة . وتدور ضوابط النظام تلك حول قاعدتين كبيرتين :

الأولى : البعد عن التكلف والجري وراء الغريب من التأويل والتلزّم في استخراج المعاني من الألفاظ بعرف العرب اللغوي . يقول النظام : « وليس يؤتى القوم إلا من الطمع ومن شدة إعجابهم بالغريب من التأويل[2] » ولهذا كان يوصي معاصريه من مفسري المعتزلة بقوله : « لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإنْ نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة . فإن كثيرا منهم بغير رواية على غير أساس ، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم[3] ». كذلك كان ينبههم إلى أن هذا التكلف إخلال بمطلوب القرآن والسنّة من التفسير لقوله تعالى وهو يخبر عن نبيه ﷺ : ﴿وَمَا أَنَا مِنَ المتكلفين[4] ﴾ .

والثانية : التأمل العقلي للنسق المعنوي في الآيات قصداً إلى استخلاص المعاني الكلية للألفاظ . فاللفظ له معنى أساسي يلازمه حقيقة ومجازاً ، وعلى المفسر استيضاح ذلك .

لقد أخذ النظام نفسَه بتلك الضوابط ، فيما تعرض له من آيات . فالوجه

---

(١) الحيوان ٧ / ٢١٤ .
(٢) نفسه ١ / ٣٤٦ .
(٣) نفسه / ٣٤٤ .
(٤) نفسه / ٢٤٦ .

في مجاز العرب يطلق على الذات ، ولا يجوز بدليل العقل على الله الوصف بصفات البشر ، ومن ثم يتأول الوجه في قوله تعالى : ﴿ ويبقَى وجهُ ربِّك ﴾ بالذات . أما اليد في حقه تعالى فالنعمة من قولهم: لفلان عليّ يد[1] . وحين يسأله رجل عن الجمع بين الضفادع مع ضعفها ، والطوفان مع قوته وغلبته في قوله تعالى : ﴿ فَأَرْسَلنا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ والجَرَادَ والقُمَّل والضَّفَادِعَ والدَّمَ آياتٍ مُفَصَّلاَتٍ ﴾ فإنه يَلفِتُ نَظَر السَّائل إلى سياق الآية الذي وضعت فيه الضفادع لتدُلَّ مع الطوفان على كمال اقتداره تعالى فيقول : « الضفادع اعجب في هذا الموضوع مع الطوفان . وإذا أراد الله تعالى أن يصيّر الضفادع أضر من الطوفان فعل[2] » .

ومن بعد النظام تعهد الجاحظ نظرية التفسير عند المعتزلة فتمثل جهود سابقيه وزوّدها بخبراته البيانية والبلاغية فجلاها . ولقد كان إثبات المجاز اللغوي في القرآن أهم نتيجة لدراسات الجاحظ البيانية لأسلوب القرآن ، إذ أمدّ المعتزلة بما يلزمهم في الرد على المطاعن وبيان الاعجاز . فأوضح للطاعنين ما غم عليهم فهمه من ضروب الكنايات والاستعارات والتمثيلات والتشبيهات والزوائد والفضول والايجاز في أسلوب القرآن ، لجهلهم بوجوه التعبير الأدبي ودلالته البيانية . وتحقيقاً لهذا الغرض اتجه الجاحظ بكليته إلى بحث ما في الآيات من مطابقة بين الألفاظ والمعاني ، فمال بنظرية التفسير عند المعتزلة ناحية ا لنظم ، قال الجاحظ : « ومتى شاكل ـ أبقاك الله ـ اللفظ معناه ، وكان لذلك الحال وفقا ولذلك القدر لِفقا، وخرج من سماجة الاستِكْراه، وسلم من فساد التكلف،كان قَمِناً بحسن الموقع ، وحقيقا بانتفاع المستمع ، وجديراً أن يمنع جانبه من تأول الطاعنين[3] ». ووضع الجاحظ

---

(١) المقالات ١ / ٢٢٨ ، ١٦٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ .
(٢) الحيوان ٥ / ٥٦٨ .
(٣) إرشاد الأريب ٦ / ٦٨ ، العثمانية / ١٢٠ .

نظريته في نظم القرآن متخذاً من الآية وحدة تركيبية للقرآن كله . ومن خلال هذه النظرية قدم الجاحظ مظاهر الإعجاز البياني في القرآن ، فالآية عنده وحدة النظم في القرآن لفظاً ومعنى ، ولكل آية نسق معنوي أو سياق تابع لما في التعبير الأدبي من حقيقة أو مجاز . وتجتمع تلك السياقات لتؤلف النسق المعنوي للكتاب كله ، وقد عبر الجاحظ عن هذا بقوله : « والله يقول على اتصال اللفظ باللفظ والمعنى بالمعنى ، وتركيب الآيـة الأخرى على الأولى[1] » .

ومن هذا يبدو واضحاً أن الجاحظ كان نقطة تحول بنظرية التفسير عند المعتزلة . فمن أيام الجاحظ اتجه تفسير المعتزلة للقرآن ناحية السياق يكشفون به عن وجوه التعبير الأدبي في التراكيب ، ويبرزون ما في أنماط نظمه من الدلالات البلاغية والإعجاز البياني . ومن ثم أصبح تفسير المعتزلة للقرآن من لدن الجاحظ استيضاحاً لنظرية النظم ، وبياناً لاعجاز القرآن . ولكن الجاحظ كان يطلب إليهم في تطبيقهم قواعد البلاغة والنظم أن يلتزموا بالمثال العربي في الاستعمال اللغوي بقوله : « نقدم على ما أقدموا ، ونحجم عما أحجموا ، وننتهي إلى حيث انتهوا[2] » . فللعرب ـ كما يقول الجاحظ ـ أمثال واشتقاقات وأبنية ، وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وارادتهم ، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل[3] .

وقد حرص الجاحظ على أن لا تتبدد جهوده في البلاغة والتفسير ، فصور لهم ما يجب أن تكون عليه نظرية التفسير عندهم بناء وهدفاً .

وخلاصة ما قرره الجاحظ في تأويل القرآن يعتمد على عنصرين

---

(١) العثمانية / ١١٠ .
(٢) الحيوان ١ / ٢١٢ .
(٣) نفسه ١ / ١٥٣ .

متضامنين هما علم الكلام وعلم اللغة . فالتأويل في نظره منهج كلامي يتخذ من اللغة وبلاغتها البيانية رِدْءًا يصدّق نتائجه . ومما قال الجاحظ في ذلك : «ولو كان أعلم الناس باللغة ،لم ينفعك في باب الدين حتى يكون عالما بالكلام[1] » ومتى تحقق هذا التضامن بين الكلام واللغة تحقق هدفهم من التفسير ، إذ تتم المشاكلة بين اللفظ ومعناه أو المطابقة بين التفسير ونص القرآن المراد تفسيره . وبهذا يكون حقيقا بانتفاع المستمع ، وجديرا أن يمنع جانبه من تأويل الطاعنين ، وقد عبر الجاحظ عن ذلك كله في حديثه عن ترجمة كتب الدين بأنه لن يتم للمفسر تأويل صحيح حتى يتكلم في وجوه الأخبار واحتمالاته للوجوه ، ويكون ذلك مضمّنا بما يجوز على الله تعالى مما لا يجوز ، وبما يجوز على الناس مما لا يجوز ، وحتى يعلم مستقر العام والخاص ، وحتى يعرف ما يكون من الخبر صدقاً أو كذباً ، وعند فقد أي معنى ينقلب ذلك الاسم . وكذلك معرفة المُحَالُ من الصحيح وحتى يعرف المثل والبديع ، والوحي ، والكتابة ، وفصل ما بين الخطل والهذَر ، والمقصور والمبسوط والاختصار ؛ وحتى يعرف أبنية الكلام وعادة القوم وأسباب تفاهمهم . ومتى لم يعرف ذلك المترجم أخطأ في تأويل كلام الدين[2] . ويضرب الجاحظ للمفسرين باليهود مثلا أنهم لما لم يعرفوا مثال الاستعمال اللغوي العربي في حقيقته ومجازه امتنع عليهم تأويل صفاته تعالى ، لتوقف الدلالة البيانية في النظم على هيئة التركيب اللغوي . قال الجاحظ : « ان القوم انما أُتوا من قلة المعرفة بوجوه الكلام ، ومن سوء الترجمة مع الحكم بما يسبق إلى القلوب . ولعمري أن لو كانت لهم عقول المسلمين ومعرفتهم بما جُوِّزَ في كلام العرب،وما يجوز على الله مع فصاحتهم بالعبرانية لوجدوا لذلك الكلام تأويلا حسنا ومخرجا سهلا . . . . وأنت تعلم

---

(١) الحيوان ٢ / ١٥ .

(٢) نفسه ١ / ٧٧ ، ٧٨ .

أن اليهود لو أخذوا القرآن فترجموه بالعبرانية لأخرجوه من معانيه ولحولوه عن وجوهه . وما ظنك بهم إذا ترجموا ﴿ فلما آسفونا انتقمنا منهم ﴾، ﴿ ولتصنع على عيني ﴾، ﴿ والسماوات مطويات بيمينه ﴾، ﴿ على العرش استوى ﴾ . . . . ونحن قد نجد في تفسيرهم ما لا يجوز على الله في صفته ، ولا عند المتكلمين في مقاييسهم ، ولا عند النحويين في عربيتهم »[1] .

لم يكن الجاحظ يطمئن إلى تأويلاته البيانية للآيات إلا أن يستشهد عليها بفيض من الشعر العربي ومألوف الاستعمال اللغوي على عادة المعتزلة . فحين يتأول مزاعم المجوس في تصديق القرآن لهم في قوله تعالى : ﴿ إنَّ اللّهَ عهدَ إلينَا أنْ لا نُؤمِنَ لِرَسُولٍ حتّى يأتِينَا بقُرْبَان تأكُلُه النَّارُ ﴾ يكشف لنا بمجموعة كبيرة من الشواهد الشعرية والقرآنية والنثرية أن الأكل هو التنقص والتغيير[2] .

وبهذا المنهج يفرض الجاحظ ـ في تصوره ـ وصاية المعتزلة على مفسّري العامة من غير المعتزلة فقال يصف تأويلهم : « ليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الأحاديث ، وأي ضرب منها يكون مردودا ، وأي ضرب يكون منها متأوّلا ، وأي ضرب منها يقال : إن ذلك إنما هو حكاية عن بعض القبائل . ولذلك أقول : لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام ، واختُطفت واسترقت ، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون[3] .

وعلى هدْي ما قرره الجاحظ من ضرورة الالتفات إلى ما قرَّ عند سلف المعتزلة من معاني التنزيه الإلهية وتوجيه المدلولات اللغوية والبلاغية على أساسها من خلال شواهد الشعر واللغة ، غدت مهمة التفسير عندهم بحثا

---

(١) الرد على النصارى / ٢٨ ، ٢٩ .
(٢) انظر الحيوان ٥ / ٢٣ ـ ٢٨ .
(٣) الحيوان ٤ / ٢٨٨ ، ٢٨٩ .

لغوياً في صفاته تعالى توحيداً وعدلا . وبإيجاد تلك المطابقة التي نادى بها الجاحظ يفخر الخياط بأن تأويلات المعتزلة « كلها واضح قريب ، غير خارج من اللغة ولا مُسْتكرَهٍ المعنى »[1] . وبهذا أصبحت تلك المعاني هي الموجه الحقيقي للتفسير الاعتزالي ابتداء من القرن الثالث ، يبنون عليها تأويلاتهم اللغوية للألفاظ والتراكيب .

وقد عبر القاضي عبد الجبار عن ذلك في اطار نظرية الدليل بقوله : « ان المعتبر بالمعاني لا باللفظ . وقد دللنا على أنه (أي الله) إذا لم يفعل الواجب في الحكم كان بمنزلة من فعل القبيح على شرائط مخصوصة ، في أنه يستحق الذم . فينبغي أن يستعمل من اللفظ ما يطابق ما دل الدليل عليه ، ولا يستعمل ما يوهم خلافه[2] . ويدلل القاضي على ذلك بتأويل قوله تعالى : ﴿ ولا يظلم ربك أحداً ﴾ فيقول : « لو كان يفعل الظلم ـ على ما يقول القوم ـ لكان إنما ينزّه نفسه في العبارة لا عن الظلم في الحقيقة. والتنزيه لا يقع في العبارة وإنما يقع في المعاني وإنما تنزه تعالى عن كثير من الأسماء ، لأن معانيها لا تصح عليه ، أو لأنها توهم ما يتعالى عنه »[3] .

ورويدا بَدَا للمعتزلة معارضة ظواهر بعض الآيات لتلك المعاني فاتخذ مخالفوهم ذلك سبيلا لثلب تأويلاتهم . وبذلك صح لهم القول من الجاحظ بضرورة الاستعانة بالمجاز اللغوي على استيضاح الدلالات المعنوية للتراكيب ثم بيان مقاصد الآيات طبقاً لمواضع الكلام عند العرب أو ما يسمى السياق . وطبقاً لذلك كان المعتزلة يعدلون بكل آية خالف ظاهرها معاني التنزيه إلى المجاز اللغوي ، ليؤلفوا من هذه الجهود مجتمعة نسقاً معنوياً مطردا في القرآن كله تمنع به الآيات جانبها من تأوُّل الطاعنين ، تحقيقاً لما طالبهم به الجاحظ .

---

(١) الانتصار / ١٢٠ .

(٢) المغنى ١٤ / ٢٧١، وانظر : مقدمة التفسير لابن تيمية / ٣٦ ، ٣٧ .

(٣) المتشابه ٢ / ٤٧٥ .

وهكذا أصبحت معاني التنزيه ـ عند المعتزلة ـ معياراً لبيان ما في اللغة من حقيقة أو مجاز وموجها لتأويل الآيات حتى لنرى كلمتين متجاورتين في آية واحدة في وصفه تعالى وإحداهما حقيقة والأخرى مجاز . « مثال ذلك تأويل القاضي لقوله تعالى ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾ بقوله : إن قوله (هو الباطن) مجاز ، لأن حقيقته لا تصح إلا في الأجسام فحملناه على أن المراد به العلم بالأمور الباطنة . وكذلك حملنا قوله (هو الظاهر) على أن المراد به هو القاهر المستعلي ، وذلك حقيقة في الظهور والغلبة[1] ». وبهذا أتاح تفسير الكتاب للمعتزلة دراسة المجاز اللغوي وسبر أغواره . وقد عبر ابن جنيّ عن نتيجة هذه الدراسة بأن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة ، لما في المجاز من اتساع وتوكيد وتشبيه تتيح للغة إمكانياتٍ خلاّقة هائلة في التعبير عن الأغراض والمعاني[2] . وقد مضى ابن جني يطبق ذلك على عدد من الآيات والأحاديث مبينا كيف يطوعها المفسر لتكون للحال وفقا ، وللقدر لفقا كما قرر الجاحظ . ومن ذلك نفيه التجسيم عن الله بتأويل الإدخال في الرحمة في قوله تعالى : ﴿ وأدخَلنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا ﴾ بأنه تمثيل قصد به تفخيم الرحمة قال : « هو مجاز وفيه الأوصاف الثلاثة . أما السعة ، فلأنه كأنه زاد في أسماء الجهات والمحال اسما هو الرحمة . وأما التشبيه فلأنه شبه الرحمة ـ وان لم يصح دخولها ـ بما يجوز دخوله ، فلذلك وضعها موضعه .

وأما التوكيد فلأنه أخبر عن العرض بما يخبر به عن الجوهر وهذا تعالٍ بالعرض وتفخيم[3] ». بل إن القاضي عبد الجبار يقرر أن المجاز أبلغ من الحقيقة في البيان والإفهام من الحقيقة ، على مثال تأويله لقوله تعالى ﴿ إنَّ الدارَ الآخِرَةَ لهِيَ الحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ ، إذ يقول : « إنه تعالى بيّن بهذا

(١) المغنى ١١ / ٤٣٨ .
(٢) انظر الخصائص ٢ / ٤٤٢ـ ٤٥٧ .
(٣) نفسه ٢ / ٤٤٢ ، ٤٤٣ .

المجاز مالا يفهم بالحقيقة ، إذ المراد أن هذه الدار الآخرة من حق الحياة فيها أن تدوم ولا تنقطع ، ومن حقها أن يدوم نعيمها بلا بؤس وأن يتصل ولا مشقة[1] ».

وعلى يَدَىِ الشريف المرتضى اكتمل بيان تلك القاعدة الذي كان يقول: « ليس يجب أن تؤخذ العرب بالتحقيق في كلامها ، فإن تجوزها واستعارتها أكثر »[2]. وعلى هذا يتأول إرادته تعالى بالمجاز والاتساع والتنبيه على المعلوم من حال القوم وعاقبة أمرهم لما خالفوا ما أمروا به في قوله تعالى : ﴿ وإذَا أردنا أن نُهلِكَ قَرْيةً أمرْنا مُترَفيهَا ففسقُوا فِيهَا فحقَّ عَليْها القَولُ فدَمَّرْناهَا تَدمِيراً ﴾ ثم يعقب على ذلك بقوله : « وكلام العرب وَحْيٌ وإشارات واستعارات ومجازات . ولهذه الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة ، فإن الكلام متى خلا من الاستعارة وجرى كله على الحقيقة كان بعيداً عن الفصاحة بَرِيًّا من البلاغة ، وكلام الله تعالى أفصح الكلام »[3]. ويضيف المرتضى في بيان تطبيق ذلك في إطار التنزيه المطلق قائلا : « إن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال كقوله تعالى : ﴿ وجاء رَبُّكَ والملكُ صفًّا صفًّا ﴾. وقوله تعالى ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إلاَّ أنْ يأتِيهُم اللّهُ فِي ظُلَلٍ من الغَمَام والملائِكةِ ﴾. ولا بد مع وضوح الأدلة على أنه تعالى ليس بجسم واستحالة الانتقال الذي لا يجوز إلا على الأجسام عليه ، من تأوّل هذه الظواهر والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها ، قرُب التأويل أو بَعُد »[4].

لم تكن تلك القواعد التي قررها ابن جني وعبد الجبار والمرتضى سوى الاتجاه المنهجي لما جمعوه واطلعوا عليه من تراث أسلافهم ممن قاموا

---

(١) تنزيه القرآن / ٢٧٥ .
(٢) الغرر ١ / ٣٦٧ .
(٣) الغرر / ٣ ، ٤ .
(٤) نفسه ٢ / ٣٩٩ .

بمحاولات في تفسير القرآن . والحقيقة أن أبا عليّ الجبائي قد قطع أشواطا بعيدة في استخلاص المظاهر القرآنية للعدالة الالهية القائمة على التنزيه المطلق للصفات . فأرسى بذلك للمعتزلة قواعد نظرية الاستحقاق ، التي ساعدتهم كثيراً في تحقيق تلك المعاني في تأويلاتهم للقرآن[1] . وأعتقد أن مرد ذلك كله إلى قاعدة لغوية استنبطها الجبائي من تطبيقاته لمعاني التنزيه على الآيات يمكن أن تكون جوهر تطبيقاته لتلك المعاني في التفسير تلك أن الخلق في اللغة هو التقدير فمعنى ما وصف الله تعالى به في القرآن من أنه خالق كل شيء هو أنه فعل الأشياء مقدرة بما فيها أعمال الإنسان ، فإن فعلها الإنسان وهي مُقَدَّرَة فهو خالق لها مجازا . وعلى ذلك يتم له وللمعتزلة التنزيه المطلق بانتفاء التجسيم عنه لانتفاء مباشرة الخلق بالآلة ، وتتم عدالته بإقدام الإنسان على أفعاله اختيارا . فحين يقول تعالى : ﴿ ونُقِرُّ في الأرحَامِ مَا نَشاءُ ﴾ أو يقول : ﴿ وما تحمل من أُنثَى ولا تَضَعُ إلا بِعلمِهِ ﴾ فإن الجبائي وابنه أبا هاشم يصفانه تعالى بأنه هو الخالق الحقيقي للإحبال . قال القاضي : « قال شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ إنه مأخوذ من الإحبال لا من الحَبْل ، والعبد هو الفاعل للإحبال . . . وقال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ إن المحبل إنما يوصف بذلك لما فعل الأمر الذي عنده يحصل الولد . . . وبيّن أن ذلك ليس بمشتق من الحبل وإن قل استعماله ، وأن الإنسان يسمى بذلك توسعا ـ وان سأل [سائل] عن الإيمان مَنْ جعله ديناً للمؤمنين وعن الكفر مَنْ جعله دينا للكافرين ، فالجواب أن الله هو الذي جعله كذلك بمعنى البيان والحكم ولا يضاف إليه بمعنى الخلق »[2]. وتلك كانت طريقته فيما خالف بظاهره معاني التنزيه توحيداً وعدلاً يحملها على معنى موجود في اللغة ليتم تنزيهه تعالى .

---

(١) انظر مجموع تأويلاته للصفات في المقالات ٢ / ١٩١ ـ ١٩٥ ،وانظر :المتشابه ١ /٣٦٩ ، الغرر ٢ /٢٠٦ ، التهذيب ١ /١٥٧ .

(٢) المغنى ٨ / ٣٢٥ .

ووجد المعتزلة في هذا الاتجاه ضالتهم المنشودة لتطويع الآيات المتشابهة لمعاني التنزيه .

وقد زاد هذا الاتجاه في القرن الرابع قوة بما بذله المعتزلة من جهود في دراسة أساليب القرآن البيانية واستيضاح ما فيها من العلة الجمالية في النظم ، والأغراض البلاغية في الأداء والأسس النفسية في الخطاب . ويمثل أبو مسلم الأصفهاني المحاولات الأولى لوصل ما انتهى إليهم من تراث بلاغي بالمباحث الجمالية والنفسية في التعبير القرآني . ومن صور محاولته تلك تخريجه الاستفهام في قوله تعالى : ﴿ ألم يَعلَمُوا أنَّ اللّهَ هُوَ يَقبَلُ التَوبَةَ عَن عِبَادِهِ ويَأخُذُ الصَّدَقاتِ وأَنَّ اللّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ بأنه إيهام للمخاطب لئلا تتعارض الآية مع عدالته تعالى وتنزهه عن الظلم . فيقول : « قوله (أَلَم يعلموا) وإن كان بصيغة الاستفهام إلا أن المقصود منه التقرير في النفس . ومن عادة العرب في إيهام المخاطب وإزالة الشك عنه أن يقولوا أما علمت أن من علمك يجب عليك خدمته ، أما علمت أن من أحسن إليك يجب عليك شكره . فبشر الله تعالى هؤلاء التائبين بقبول توبتهم وصدقاتهم ، ثم زاده تأكيدا بقوله (وهو التواب الرحيم) »[١] .

ومن هذه التحليلات كان أبو مسلم يحاول إيجاد الروابط المعنوية بين الآيات قربت أو بعدت في محاولة منه لبيان بلاغة النظم القرآني الذي جعله سمة امتيازه في تأويل الآيتين الأوليين من سورة يونس فقال : « لولا امتياز هذا الكتاب بالوصف المعجز وإلا كان اختصاصه بهذا النظم دون سائر القادرين على التلفظ بهذه الحروف محالا »[٢] . ومن أوضح الأمثلة على ذلك تعليقه الآية ١٠٧/ بالآية ١٠٦ من سورة آل عمران تبيانا لنظرية الاستحقاق بقوله :

---

(١) الملتقط / ٥٨ .
(٢) نفسه / ٥٩ .

« قوله تعالى (كنتُم خَيْرَ أمَّةٍ) تابع لقوله (فأمَّا الذينَ ابيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ). والتقدير أنه يُقال لهم عند الخلود في الجنة كنتم في دنياكم خير أمة فاستحققتم ما أنتم فيه من الرحمة وبياض الوجه بسببه . ويكون ما عرض بين أول القصة وآخرها كما لا يزال يعرض في القرآن من مثله »[1] .

وتعدّ جهود الرماني تتويجاً لمنهج المعتزلة البلاغي في تفسير القرآن وبيان إعجازه بما بذله من جهود نهائية في هذا الصدد . فقد كان الرماني يحاكي أبا مسلم الأصفهاني في محاولة كشف الأسس الجمالية للنظم القرآني بمعيار نفسي يساير ما في القرآن من اعتماد على مخاطبة الغرائز والحواس عن طريق التصوير الحسي . فالرماني يرى في هذا تقوية للمعاني التي يريدها المخاطب حتى غير المعهود منها للمخاطب . وعلى ذلك أجاز الرماني خطاب المعدوم في مثل قوله : ﴿ يا أيُّها الناسُ ﴾، وقوله : ﴿ يا بني آدَمَ ﴾ وأمثالها ، فإنه خطاب للمعاصرين ولكل من بعدهم ، وفي ذلك يقول الزركشي : « قال الرماني في تفسيره : وإنما جاز خطاب المعدوم ، لأن الخطاب يكون بالإرادة للمخاطب دون غيره »[2] . وطبقاً لهذا الاتجاه النفسي عرّف الرماني البلاغة والإعجاز ـ من خلال أدبية القرآن ـ بأنها : « إيصال المعنى إلى القلب في حسن صورة اللفظ »، وان المعجز منها ما كان في أعلاه طبقة في الحسن وهو بلاغة القرآن[3] . وهكذا كان الرماني يصرف طاقته البيانية في معالجة الأيات إلى استيضاح ما في الصور البلاغية من عنصر نفسي وبياني ليخلص في النهاية إلى أن أعلى طبقات البلاغة خاصة للقرآن ، فيظهر اعجازه الذي وقع به التحدي . وقد عبر الرماني عن ذلك كله في حديثه

---

(١) الملتقط / ٣٩ ، ٤٠ ، وحقائق التأويل ٥ / ٢١٦ .
(٢) البرهان ٢ / ٢٥٢ .
(٣) النكت / ٦٩ .
(٤) النكت ـ ٧١ ـ ٨٢ .

عن إيجاز القصر بمقارنة قولهم : « القتل أنفى للقتل » الذي كان يعد أمثل عبارة عربية بلاغية بلاغة وإيجازا ، وبين نظيرها في القرآن ﴿ ولكم في القِصَاصِ حياةٌ ﴾.[1] ويؤكد الرماني أن المعيار النفسي أسُّ النظم إذ إن هدفه أن تتقبل النفس معانيه لحسنه في السمع ، وسهولته على اللسان ، وتأتيه على مقدار الحاجة من حسن الصورة والدلالة ، وهو هدف نفسي محض[2] .

ومضى الرماني يتأول الآيات على معاني التنزيه توحيدا وعدلا في أبهى حلل البلاغة التي تقربها من النفوس وتعقدها بنياط القلوب . فمهمة التشبيه عنده مثلا أن يعقد في النفس اعتقاد المعنى المنوط بالجمع بين طرفي التشبيه . وعليه يفسر قوله تعالى ﴿ والذينَ كفَرُوا أعمالُهم كسَرابٍ بقِيعَة يَحسَبُه الظمآنُ ماءً حتَّى إذَا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فوفَّاهُ حِسَابَهُ ﴾، بما ذهب إليه المعتزلة في تأييد وعيد الكفار فيقول : « فهذا بيان قد أخرج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه .وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة . ولو قيل يحسبه الرّائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدّر لكان بليغا ، وأبلغ منه لفظ القرآن ، لأن الظمآن أشد حرصاً عليه وتعلق قلب به . ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصير إلى عذاب الأبد في النار - نعوذ بالله من هذه الحال - . وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة وصحة الدلالة » . فإذا ما خالف التشبيه تلك المعاني عدل به إلى ما أسماه التشبيه النفسي . ومثال ذلك قوله تعالى ﴿ وإذ نَتَقْنَا الجَبَلَ فَوْقَهُم كأنَّه ظُلَّةٌ ﴾ أن يجعل وجه الشبه ارتفاعا في الصورة ، فيكون قياساً لقوة رفع الجبل على قوة رفع الظلة ، يقول الرماني : « هذا بيان قد أخرج ما لم تجر به عادة إلى ما قد جرت به العادة وقد اجتمعا في معنى الارتفاع في الصورة . وفيه أعظم

---

(١) النكت / ٨٨ ، ٩٨ .

(٢) نفسه / ٧٦.

الآية لمن فكر في مقدورات الله تعالى عند مشاهدته لذلك أو عمله به ليطلب الفوز من قِبَله ، وينال المنافع لطاعته[1] » .

وعلى هذه الشاكلة أخذ الرماني في تأويله للقرآن يوجّه ما في الآيات من مباحث البلاغَة نحو معاني التنزيه وما يقرب بها إلى النفس والحواس . وربما أطلق الرماني أحيانا تلك التأويلات أحكاما كلية في مثل تأويله للاستعارة في قوله تعالى : ﴿ كتابٌ أنزلْنَاه إلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظلمات إلَى النُّور ﴾ ، إذ يقول « كل ما جاء في القرآن من ذكر (من الظلمات إلى النور) فهو مستعار ، وحقيقته الإخراج من الجهل إلى العلم . والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالإخراج إلى ما يدرك بالأبصار[2] » . ويمضي الرماني بآي الصفات في باب الكناية قدماً ينزع عنها ما يواري معاني التنزيه فيها ، فكان يتأول قوله تعالى : ﴿ وجاءَ ربُّكَ والمَلكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ بأنه جعل مجيء دلائل الآيات مجيئا على المبالغة في الكلام ، ويتأول قوله تعالى : ﴿ فأتى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ منَ القَوَاعد ﴾ بأنه أتاهم بعظيم بأسه ، فجعل ذلك له على المبالغة إلى غير ذلك[3] .

وبالمزاوجة يؤكد الرماني للنفس الإنسانية ما تهفوا إليه من عدالة في تأويل قوله تعالى : ﴿ فَمَن اعتَدَى عليكم فَاعْتَدُوا عليه ﴾ لما فيه من تنزيه الله عن الأمر القبيح وإثبات لمعنى الاستحقاق المعبّر عنه مما في أسلوب التجانس من مزاوجة ومناسبة بيانية معجزة لنظائرها في شعر العرب ونثرها قال الرماني : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » أي جازوه بما يستحق عن طريق العدل ، إلا أنه استعير للثاني لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار فجاء على مزاوجة الكلام لحسن البيان . . . والعرب تقول الجزاء بالجزاء والأول ليس بجزاء وإنما هو مزاوجة بالكلام وقال عمرو بن كلثوم :

---

(١) النكت / ٧٦.

(٢) نفسه / ٨٥ .

(٣) نفسه / ٩٦ ، ٩٧ .

ألا لا يجهلَنْ أحدٌ علينا فنجهَلُ فوقَ جهلِ الجَاهِلينَا

فهذا أحسن في البلاغة ولكنه دون بلاغة القرآن ، لأنه لا يؤذن بالعدل كما آذنت به بلاغة القرآن ، وإنما فيه الإيذان براجع الوبال فقط[1] .

وكأن الرماني أراد أن يجعل تفسيره عوضا عما فات ، وأمنا مما سيأتي ، فكان يعقب تفسير كل آية بما حوته من تضمين بلاغي يعبر عما أراده بتفسير الآية من معاني التنزيه توحيداً وعدلا ، ولم تخل آية في تفسيره عن ذكر التضمين فيها ، فهو يقول : « وكل آية فلا تخلو من تضمين لم يذكر باسم أو صفة . فمن « ذلك بسم الله الرحمن الرحيم » قد تضمن التعليم لاستفتاح الأمور على التبرك به والتعظيم لله بذكره وأنه أدب من آداب الدين وشعار للمسلمين وأنه إقرار بالعبودية واعتراف بالنعمة التي هي من أجلّ نِعَمه ، وأنه ملجأ الخائف ، ومُعْتَمد للمستنجِع . وقد بيّنا ذلك بعد انقضاء كل آية في كتاب ـ الجامع لعلم القرآن[2] » . ولا يَعْدُو ما ذكره الرماني في تضمين البسملة أن يكون تعبيرا عن معاني التنزيه . ومن أمثلة ذلك أيضا بيان ما تضمنه قوله تعالى : ﴿ ص والقرآن ذِي الذِّكر ﴾، من تفخيم شأنه عن نقيصة الكذب وتعظيمه عن سائر الدنايا يقول : « كأنه قيل لجأ الحق ، أو لعظم الأمر أو لجأ بالصدق . كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه التفخيم ، والحذف أبلغ من الذكر ، لأن الذكر يقتصر على وجه والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم لما قد تضمنه من التفخيم[3] .

---

(١) النكت / ٩٢ .
(٢) نفسه / ٩٥ .
(٣) نفسه / ٩٧ .
(٤) الاتقان ٤ / ٣٢ ، ٣٣ .

هكذا يبدو واضحاً أن المعتزلة في القرن الرابع الهجري اتجهوا بالتفسير وجهة جديدة تستهدف أنْ تكشف عن إعجاز بلاغة القرآن .ومن ثم انطلقوا يعبِّئون طاقاتهم البيانية واللغوية لوضع قواعد نظرية الاعجاز في نظم القرآن وأدائه للمعاني المعبّر عنه بالفصاحة . وقد تحقق للمعتزلة إيجاد نظرية دقيقة للإعجاز اكتملت بجهود الرماني البيانية أو كادت . وباكتمالها اكتملت نظرية المعتزلة في تفسير القرآن وبيان إعجازه . ومن ثم كان طبيعيا أن يتجه المتأخرون بالتفسير اتجاها جَمْعيًا يستقصون فيه تأويلات أسلافهم من المفسرين ، يتدبرونها ويضيفون إليها ـ على مثالها ـ ما فات القدماء من الوجوه المعنوية المبنية على الشعر وكلام العرب . وبذلك حفظوا نظرية المعتزلة في التفسير من الاندثار بما نقلوه وعبروا عنه من أصولها النظرية وتطبيقاتها العملية فقدموا لنا عوضا عما تبدد من تراث أسلافهم الضخم في تفسير القرآن .

وما زال هذا الاتجاه الجمعي يتزايد حتى توّجه القزويني بتفسيره الضخم في القرن الخامس الهجري الذي بلغت بحجمه الروايات سبعمائة مجلَّد [١]. ويصرح الحاكم الجشمي من معاصري القزويني بأن دورهم في التفسير لم يكن يتعدى حسن الترتيب وجودة التهذيب وزيادة الفوائد . وعلى هذا مضى الحاكم يرتب ما أسسه القدماء من تأويلات في صورة نهائية باعتبارها ضوابط لاستنباط ما في نصوص القرآن من معاني تنزيه الله توحيدا وعدلا المعبَّر عنها بمقاصد الآي [٢] .

وما زالت تلك حال التفسير في تفاسير المعتزلة حتى قيَّض الله له الزمخشري الذي تجمعت بين يديه ثمار جهود المعتزلة وتلاميذهم من الأشاعرة في تصوير بلاغة القرآن المعجزة . ولم يلبث الزمخشري أن وجد

---

(١) انظر الورقة / ٢٥٢ من تفسير المعتزلة .
(٢) التهذيب ١ / ٢ .

بغيته في كتابات عبد القاهر ، فدرسها وتمثلها تمثلا منقطع النظير . وهو تمثل جعله يؤمن بأن المعرفة بالبلاغة وأنماطها وأساليبها لا تكشف عن وجوه الاعجاز البلاغي للقرآن وحسب ، بل إنها تكشف أيضا عن خفايا معانيه وخبيئاتها[1] . على أنه من الحق أن نقول إن تفكير الزمخشري البلاغي في تفسيره كان يرجع إلى جوانب خاصة من ثقافته وشخصيته الاعتزالية القائمة على العقل ونظرية الدليل التي التزم بها شيوخه ومعلموه[2] . الزمخشري دوما ينظر إلى القضايا الأدبية نظرته إلى قضايا عقلية يبتغي فيها إتمام الإيضاح فَتكْتَمِلْ العناصر المؤدية إليه ، فيبرزها في إطار نظرية الدليل. وأخذ يؤكد ذلك بتأويل الكثير من آي القرآن بما يجاري هذا الاتجاه[3] . ولكنه على أي حال لم يطلق للعقل العنان ، فما في العقل من أدلة وبراهين مناط أساليب الخطاب ، قصد به الباري سبحانه تمهيد النفوس لقبول ما في الآيات من المعاني الدينية التي في كتب الأنبياء . ومن ثم بذل الزمخشري جهدا كبيرا في بيان التأثير النفسي لتنوع أساليب الخطاب في القرآن ، أو ما أسماه بالبحث عن تَطْرية نشاط السامع ، وإيقاظ الإصغاء فيه . ففي الالتفات بأنواعه انتقال من أسلوب إلى أسلوب يشد انتباه السامع ويجدِّد نشاطه الذهني، على ما يقرره في تأويل الآية الكريمة : ﴿ إيَّاكَ نَعْبُدُ وإيَّاكَ نَستَعينُ ﴾، وقوله تعالى : ﴿ حتَّى إذَا كنتُم في الفُلْكِ وَجَرَينَ بهم ﴾؛ وقوله : ﴿ واللَّهُ الذي أرسَلَ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلدٍ مَيِّتٍ ﴾. وهكذا[4] .وتلك هي فائدة التكرير في نظر الزمخشري ؛ إذ يقررها في حديثه عن حكمة تكرير الحروف في مطالع السور بقوله : « إن إعادة التنبيه على أن المتحدَّى به مؤلف منها لا غير وتجديده في غير موضع واحد ،أوصَلُ إلى الغرض وأقوَ لَـهُ في الأسماع

---

(١) راجع البلاغة تطور / ٢١٩ - ٢٧٠ .

(٢) البلاغة عند الزمخشري (و) ، الزمخشري للحوفي / ٤٨ - ٥١ .

(٣) البلاغة عند الزمخشري / ٥٥٣ ، وانظر تفسير المعتزلة / ٢٥٠ ، ٢٥١ .

(٤) الكشاف ١ / ٤٩ .

والقلوب من أن يفرد ذكره مرة ، وكذلك مذهب كل تكرير جاء في القرآن فمطلوب به تمكين المكرّر في النفوس وتقديره »[1] . ومن تـأكيدات الزمخشري لذلك تفسيره لفائدة تكرير قوله تعالى : ﴿ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُر . وَلَقد يَسَّرنَا القُرآنَ للذِّكرِ فَهَل مِن مُدَّكِرٍ ﴾ بقوله : « فائدته أن يجددوا عند استماع كل نبأ من أنباء الأولين اذكارا واتعاظا وأن يتسأنفوا تنبيها واستيقاظا إذا سمعوا الحث على ذلك والبعث عليه وأن يقرع لهم العصا مرات ، ويقعقع لهم الشَّنّ تارات لئلا يغلبهم السهو ولا تستولي عليهم الغفلة . وهذا حكم التكرير كقوله (فبأيِّ آلآءِ ربِّكُما تكذِّبَانِ) عند كل نعمة عدّها في سورة الرحمن ، وقوله (ويلٌ يَومئِذٍ للمكذِّبِينَ) عند كل آية أوردها في سورة « المرسلات ». وكذلك تكرير الأنباء والقصص في نفسها ، لتكون تلك العبر حاضرة للقلوب مصـوَّرة للأذهان ، مذكورة غير منسيةٌ في كل أوان »[2] .

ويبدو هذا كله واضحا في تأويل الزمخشري للآية الكريمة : ﴿ وَمَا لَكُم لا تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ والرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤمِنُوا بِرَبِّكم وَقدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إن كُنتُم مُؤمِنينَ ﴾ إذ يقول : « المعنى وأي عذر لكم في ترك الإيمان والرسول يدعوكم إليه وينبهكم عليه ويتلو عليكم الكتاب الناطق بالبراهين والحجج . وقبل ذلك أخذ الله ميثاقكم بالإيمان حيث ركب فيكم العقول ونصب لكم الأدلة ومكنكم من النظر ، وأزاح عللكم . فإذا لم تبق لكم علة بعد أدلة العقول ، وتنبيه الرسول فما لكم لا تؤمنون »[3]. وتأكيداً لبراهين القرآن وحججه أخذ الزمخشري من صورة القضية الشرطية ـ التي نوه بها الجاحظ ـ وسيلة لإيضاح معاني التنزيه الإلهية في نسق معنوي واحد ينتظم القرآن كله ،

---

(١) الكشاف ١ / ٨٠ .
(٢) نفسه ٣ / ١٨٥ ، وراجع ما كتبه الدكتور مصطفى ناصف في البلاغة عند الزمخشري / ٥٥٩ ، وكلام الأستاذ الخولي في كتابه التفسير / ٤٥ .
(٣) الكشاف ٣ / ٢٠٠ .

سواء منه المحكمات والمتشابهات . ولم يكن هذا النسق المعنوي سوى تلك الصورة النقية للألوهية المنزَّهة عن الشريك في الصفات والأفعال ، وقد أشار الزمخشري إلى هذا كله في مقدمة الكشاف[1] . أما المنهج فقد تبع ما أقره الحاكم من خطوات في صورة إجمالية ، لا تهتم بالتفصيلات وسرد الآراء ، وإنما كان يستهل تفسير الآية بذكر ما فيها من دلالات معنوية وقراءات ثم يخلص ما فيها من معان وأحكام . وإنما امتياز الزمخشري في وضوح عبارته ودقتها في التعبير عما سقط إليه من آراء مفسري المعتزلة في التفسير والبلاغة . ومن ثم انحصر دور الزمخشري في السعي بالتراكيب القرآنية وتأويلات المعتزلة في عالم المعاني يتخير لها الدلالات التي تطابق العدل ومعاني التنزيه المعبر عنها بالأصول الخمسة نرى ذلك واضحا فيما قرره الباحثون من أن الزمخشري لم يتوقف بالاستعارة عند الاسم والفعل بل إنها تتسع عنده فتشمل الحروف أيضا ، في مثل قوله تعالى : ﴿ فَالتَقَطَهُ آلُ فِرعَونَ لِيكُونَ لهُم عَدُوًّا وحَزَناً ﴾.

وهكذا كانت مهمة الزمخشري في تفسيره إيضاح الصورة البيانية في القرآن عن طريق دراسة النظم التي بدأها الجاحظ وجمع أصولها في قوله بضروة المطابقة بين الألفاظ والمعاني إثباتا للإعجاز وردًا للمطاعن . وقد عبر الزمخشري ذلك بوضوح في تأويل قوله تعالى : ﴿إذ أوحَينَا إلى أمِّكَ ما يُوحَى . أن اقذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فاقذِفِيهِ في اليَمِّ فَليُلقهِ اليمُّ بالسَّاحِلِ يَأخُذهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدوٌّ لهُ ﴾، إذا يستهجن ما يؤدي إلى تنافر النظم من الأخذ بظاهر قواعد النحو ويطلب تأويلها بما يناسب النظم بقوله : « الضمائر كلها راجعة إلى موسى ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هُجنةٌ لما يؤدي إليه من تنافر النظم فإن قلت : المقذوف في البحر هو التابوت وكذلك الملقى إلى

(١) الكشاف ١ / ١ - ٩ .

الساحل ، قلت ما ضرّك لو قلت المقذوف والملقى هو موسى في جوف التابوت حتى لا تتفرق الضمائر ، فيتنافر عليك النظم الذي هو أُمُّ إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي ، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر[1] » .

ولا تَعْدُو نظرية الزمخشري في نظم القرآن أن تكون خلاصة لما قرره الجاحظ من آراء بيانية في النظم والبلاغة اللغوية فقد كان يعتبر كتاب الجاحظ في نظم القرآن مثالا يحتذى للتوصل إلى بلاغة النظم والتأليف[2] غير أن الزمخشري جمع هذه الآراء في تتابع منطقي يبدأ من تطبيق قوانين اللغة ، ويرتقي حيث ينتهي إلى أسمى صور النظم والبلاغة . ويبدو ذلك واضحا في تعريفه للتأويل الصحيح بقوله : « المعنى الصحيح ما طابقه اللفظ وشهد لصحته . وإلا كان منه بمنزلة الأروَى من النعام . ومن حق مفسّر كتاب الله الباهر وكلامه المعجز أن يتعهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها ، وما وقع به التحدي سليما من القدح . فإذا لم يتعاهد أوضاع اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل »[3]. ومتابعة للجاحظ فيما قرره من مباحث المعاني والبيان في تأويلاته قرر الزمخشري اختصاص علم المعاني والبيان بالكشف عن حقائق الآيات ، وأسرار معانيها ، واشترط في المفسر أن يبرع في هذين العلمين بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بحظ ، جامعا بين أمرين التحقيق والحفظ[4] . ومن ثم كرّس الزمخشري جهوده في تفسيره لهذين العلمين واستكمال مباحثهما من خلال تأمله لبلاغة التراكيب القرآنية ، وجمع الشواهد من لغة العرب وشعرها عليها[5] .

---

(١) الكشاف ٢ / ٣٠١ .
(٢) نفسه راجع : ٣ / ١٨ .
(٣) الكشاف ١ / ٢٤٥ ، وراجع آراء الجاحظ في : ١١٨ـ ١٢٦ من تفسير المعتزلة .
(٤) نفسه ١ / ١٢ .
(٥) انظر / ٢١٣ من تفسير المعتزلة .

وإنما تمثلت مهارة الزمخشري البيانية في اختراع المعاني وبراعة الألفاظ ليكشف عما بين أصول الاعتزال الخمسة والآيات القرآنية من معاني التنزيه توحيدا وعدلا . فكان يطوّع كل آية خالف ظاهرها أصول الاعتزال عن طريق التأويلات المجازية المستمدة من السياق وعلائق النظم المعنوية . وبتلك المعاني الجديدة كان الزمخشري يحل مشكلة ما في المتشابهات مما يوهم التشبيه والجبر . فالتمثيل المجازي في رأيه كاشف للمعاني وموضح لها ، لأنه بمنزلة التصوير والتشكيل لها(١) .

يدلل الزمخشري على هذا كله في تأويله للقبضة واليمين في قوله تعالى : ﴿ والأرضُ جَميعاً قَبضَتُهُ يَومَ القِيامِة والسَّمواتُ مطويَّاتٌ بِيَمينِه ﴾ بأنه تمثيل لعظمته واقتداره قال:« الغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير » من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز . . . والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان ، ولا تكتنهها الأوهام هيِّنة عليه هوانا لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه إلا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل . ولا ترى بابا في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب ، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المتشابهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء ، فإن أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديما(٢) ». ويعيد الزمخشري إلى أذهاننا ما قاله الجاحظ من أن الهدف من وراء التأويلات البلاغية للآيات هو حماية جانب التأويل من غوائل الطاعنين في تأويل قوله تعالى : ﴿ وقَالَت اليَهُودُ يَدُ اللّهِ مغلولةٌ غُلَّتْ أيدِيهم وَلُعِنُوا بِما قَالُوا بَل يَدَاهُ

---

(١) الكشاف ٢ / ٥٠٨ .
(٢) الكشاف ٣ / ٤٠ .

مَبسُوطَتَانِ يُنفِقُ كيفَ يَشَاءُ ﴾ إذ يتأول غلَّ اليد وبسطها بالعطاء والمنع قياسا على قوله تعالى : ﴿ ولا تَجعَل يدك مَغلولة إلى عُنُقِكَ وَلا تبسُطها كلَّ البَسطِ ﴾، نَفْياً لتأويل اليهود لها باليد ثم يقول « وقد استعملوها حيث لا يصح اليد كقوله :

جادَ الحِمَى بَسطُ اليَدَينِ بِوابِلٍ شَكرَت نَدَاهُ تِلاعُه وَوِهادُه

ولقد جعل لبيد الشمال يدا في قوله :

إذا أصبَحَت بِيد الشَّمال زمامُهَا

ويقال بسط اليأس كفيه في صدري فجعلت لليأس الذي هو من المعاني لا من الأعيان كفَّان . ومن لم ينظر في علم البيان عمي عن تَبَصُّر مَحَجَّة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية ، ولم يتخلص من يد الطاعن إذا عبثت به[1] . وعلى هذا المنوال مضى الزمخشري في تفسيره يتأول الآيات القرآنية باستخراج ما فيها من أدلة التوحيد والتنزيه مستعيناً بما في علم البيان من تمثيل وتخييل وبما في المعاني من المعاني الإضافية للتعبير ، من تقديم وتأخير ، وتعريف وتنكير ، وذكر وحذف وقصر ، ووصل وفصل ، وما إليها من خصائص العبارات الأدبية في العربية[2] .

لم يذكر المعتزلة المتأخرون بعد الزمخشري إلا تفسيراً لتلميذه أبي الحسن العمراني . وآخر ما تذكره المصادر المتداولة من مؤلفات المعتزلة فيما يتعلق بالتفسير : « رسالة في بيان إعجاز القرآن في سورة « الكافرين » لأبي الفتح المطرزي الخوارزمي . وتمثل هذه الرسالة انعكاساً لتوجيهات الحاكم والزمخشري البيانية في تفسير الآيات مما جعلني أظن ذلك في تفسير العمراني تلميذ الزمخشري الكَتُوبُ الولوع بالسماع كما وصفه ياقوت[3] .

---

(١) الكشاف ١ / ٤٧١ .

(٢) راجع ٢١٣ - ٢١٤ من تفسير المعتزلة حيث العديد من الأمثلة .

(٣) إرشاد الأريب ٥ / ٤١٤ .

أول ما يبدأ المطرزي به رسالته قوله : « إن بيان إعجاز القرآن أمر لا يستقل بأعبائه إلا علماء البيان[1] » محاكاة لمقولة الزمخشري وأسلافه . ثم يلخص تأويلات الحاكم والزمخشري للسورة ويزيدها بياناً . ومثال ذلك قوله : « في (يا أيها الكافرون) أوجه من التأكيد وضروب من التشديد . منها النداء بحرف هو أمُّ حروف النداء ويختص بنداء البعداء . ومنها التدرج من الإبهام إلى التوضيح ، والترقِّي من التعريض إلى التصريح . وذلك أن (أيا) اسم مبهم يفتقر إلى ما يزيل إبهامه ويكشف لثامه . وذلك الكاشف إما اسم جنس أو ما يجري مجراه[2] » .

وإذا أردنا خلاصة نظيمة لجهود المعتزلة في توجيه الآيات من الوجهتين اللغوية والبلاغية فقد أسلمهم هذا الجهد اللغوي والبلاغي إلى قاعدتين هامتين . الأولى الأخذ بنظرية الوجوه القرآنية واستقصاء كل الدلالات المعنوية في الآية ، والثانية الأخذ بعموم اللفظ دون خصوص السبب . وهما في الحقيقة موقعان كانت تقتضيهما طبيعة موقف المعتزلة من القرآن والعقيدة إذ كانوا ينشدون دحض مزاعم الملحدين ، وتقويم آراء المخالفين من المسلمين .

٤ ـ استقصاء الوجوه القرآنية للآيات :

ونعني بهذه القاعدة تطبيق المعتزلة نظرية الوجوه القرآنية ، التي أجمعت المصادر على أن الإمام عليٍّ أول من لفت نظر المسلمين إليها . ويُعْنَى المفسر في تطبيقه لنظرية الوجوه بمضاعفة معاني الألفاظ بحملها على ما تحتمله من مقتضيات اللغة ، وهو ما اجتمعت الكلمة على أنه التأويل المسوغ للعلماء في كل عصر[3] .

---

(١) رسالة المطرزي / ١٣٨ .
(٢) رسالة المطرزي / ١٤٠ وانظر : التهذيب ٨ / ١٥٨ ، الكشاف ٣ / ٣٦٣ ، وإرشاد الأريب ٧ / ٢٠٢ .
(٣) مقدمتان في علوم القرآن ١ / ١٩٥ - ١٩٦ .

وما زال مفسّرو المعتزلة يتحفظون ذلك حتى انتهى إلى الشريف الرضي الذي عبّر عنه بقوله : « إن القرآن يتقلب وجوهاً ، ويحتمل من التأويلات ضروباً ، كما وصفه أمير المؤمنين علي عليه السلام في كلام له ، فقال إن القرآن حَمَّالٌ ذو وُجُوهٍ أي يَحْتَمِل التصريفَ عَلَى التَأوِيلاتِ والحمل على الوجوه المختلفات[١] » .

ويرجع عهد المعتزلة بتلك النظرية وإعمالها في التفسير إلى القرن الأول حيث كان أبو شعيب يجمع آي الصفات ليستخلص منها ما يجوز اتصاف الله به وما لا يجوز عليه من الصفات ليواكب وزملاءه حركة تصحيح القرآن لعقيدة التوحيد بِرَدِّ مذاهب الملحدين المخالفة للتوحيد . وقد وقفنا على شواهد الجاحظ على ذلك فيما مضى[٢] . ومن بعده توسّع الرقاشي في ذلك ، فكان يجمع الآيات التي فيها أحكام الوعيد بذكر الجنة والنار ، والموت والحشر وما إليها مستنبطاً ما بينهما وبين أحكام الحل والحُرْمة من مناسبات ، فاتهمه المحدِّثون أنه يفسر القرآن برأيه ، وإن اعترفوا بإجادته لتفسير ذلك وأظهر ما أدّته إليه نظرية الوجوه القرآنية القول بالمجاز اللغوي في القرآن ، لتستقيم المعاني وينتفي التشبيه عنه تعالى[٣] .

فلما ظهر واصل وعمرو واتخذ هذا الاتجاه بجهودهما صورة قاعدية ، استنبط بها واصل القول بالمنزلة بين المنزلتين بناء على قواعد النحو واللغة . ولا يعدو القول بالمنزلة أن يكون مفاضلة عقلية بدليل اللغة بين راجح ومرجوح من وجوه الآيات التي وصف بها المؤمنون والكافرون ، وأصحاب الكبائر من المسلمين[٤] .

---

(١) المجازات النبوية / ١٨٩ وراجع طبقات ابن سعد ٢ / ١١٤ ، الاتقان ١ / ١٢١، الحضارة الإسلامية لمتز ١ / ٧٢٦ ، ١٠٦ ، ١٠٧ من تفسير المعتزلة .

(٢) انظر : ٤٩ من تفسير المعتزلة .

(٣) نفسه / ٥٠ .

(٤) انظر الانتصار / ١٦٣ ، ١٦٤ .

ومضى عمرو يؤكد ما انتهيا إليه من تأويلات لغوية ونحوية لما في الآيات من مظاهر التوحيد والعدل بالقراءات القرآنية في فصاحة وحسن اختيار كما وصفه الزمخشري في تأويل قوله تعالى : ﴿ هُنالِكَ الوَلايَةُ لِلّهِ الحَقِّ ﴾، بِقِراءَةِ النَّصْبِ في الحَقِّ قَصداً لإثباتِ الوحدانِيَّةِ ردًّا على المُلحدِين ، قال الزمخشري: «قرأ عمرو بن عبيد بالنصب على التأكيد كقولك: هذا عبد الله الحق لا الباطل. وهي قراءة حسنة فصيحة، وكان عمرو بن عبيد أفصح الناس وأنصحهم[1]».

وعن واصل وعمرو أخذ تلاميذهما وسائر المعتزلة ما انتهيا إليه من محفوظ السير ووجوه التأويلات ، ومضوا على آثارهما قدُماً ، وفي مقدمتهم الأسواريان . وفيما يبدو أن المعتزلة خلال القرن الثاني كانوا قد بلغوا شأناً كبيراً في استخراج تلك الوجوه اللغوية ، فلقد وصف الجاحظ أبا علي الأسواري بأنه أمضى ستاً وثلاثين سنة يفسر القرآن من أوله وبترتيبه فما ختمه حتى مات . وقد علل الجاحظ ذلك بأنه كان حافظاً للسير ولوجوه التأويلات ، فكان ربما فسّر آية واحدة في عدة أسابيع[2] .

وتواصلت تلك الجهود بما بُذل في مدرسة العلاف من جهود لتأسيس نظرية الوجوه القرآنية على قواعد راسخة . فقرر العلاف أن فائدة اللغويات في التفسير معقودة بمباحث علم الكلام ، فبتلازُم الاستطاعة والفعل يثبت العلاف وجهين معنويين لعدالته تعالى في قوله : ﴿ وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون ﴾ فيقول : « هل يخلو من أن يكون أكذبهم لأنهم مستطيعون للخروج وهم تاركون له ، فاستطاعة الخروج فيهم ولا يخرجون ، فقال (إنهم لكاذبون) أي هم مستطيعون للخروج وهم يكذبون فيقولون لسنا نستطيع ولو استطعنا لخرجنا فأكذبهم الله على هذا

---

(١) الكشاف ٢ / ٢٦١ .

(٢) الأسواريان هما موسى بن سيار ، وعمرو بن فائد المعروف بأبي علي الأسواري من مفسري المعتزلة في القرن الثاني الهجري . انظر : تفسير المعتزلة / ١١٤ .

الوجه ، أو يكون على وجه آخر ، يقول (إنهم لكاذبون) : أي إنْ أعطيتهم الاستطاعة لم يخرجوا فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون . وعلى كل قد كانت الاستطاعة على الخروج ولا يكون الخروج . ولا يعقل للآية معنى ثالث غير الوجهين اللذين وصفنا[1] » . وتابع النظام جهود العلاف في ايجاد الضوابط اللازمة لحماية نظريتهم في التفسير فنادى بالبُعْدِ عن الإغراب الذي بدا له في أعمال بعض المفسرين وابتذال نظرية الوجوه . فلفت النظام أنظار المفسرين من أصحابه إلى ضابطين أساسيين في تطبيقهم للنظرية على التفسير أولهما البعد عن التكليف والإغراب طلباً لتحقيق نظرية الوجوه ، وثانيهما استخلاص المعاني الكلية للألفاظ في أصل الوضع اللغوي ، وتوجيه التأويل تبعاً لمواضع ورود اللفظ في القرآن فهذا ما كان يعيبه إبراهيم النظام على بعض معاصريه[2] .

ومن تدريبات النظام في بيان ما للسياق من أثر فعال في تحديد المعاني ومطابقتها للألفاظ تبعاً لمواضع الكلام ، استيضاح الغرض بالجمع بين الطوفان مع قوته والضفادع وما صاحبها من الضعفاء في قوله تعالى : ﴿فأرسَلنا عَليهِمُ الطُّوفانَ والجرادَ والقُمَّلَ والضَّفادِع والدَمَ آياتٍ مَفصَّلاتٍ﴾ في ضوء مساق الآية ، الذي هو إنكار الألوهية والنبوة . قال النظام : « الضفادع أعجب في هذا الموضع مع الطوفان . وإذا أراد الله أن يصيِّر الضفادع أضر من الطوفان فعل[3] » وبذلك مهد النظام للمعتزلة الطريق إلى تأسيس نظرية النظم .

وقد قيض الله الجاحظ لجمع تلك الجهود في نظرية مستقلة للنظم

---

(١) الغرر ١ / ١٧٩ - ١٨٠ .
(٢) انظر الحيوان ١ / ٣٤٣ - ٣٤٥ .
(٣) الحيوان ٥ / ٥٦٨ .

القراني ، فاتخذ من نظرية الوجوه بما فيها من وحدات كلامية ولغوية وبلاغية كاشفاً عن إعجاز ما في القرآن من أنماط النظم البليغ ، وجمعها في كتابه « نظم القرآن » . وأخذ الجاحظ يطبق نظرية النظم على الآيات بترتيب ما فيها من وجوه بيانية وكلامية من خلال جمع الآيات الواردة في موضوع واحد في نسق معنوي ينتظمها جميعاً . أما في ردوده على المخالفين ، فقد كان يتَّخِذ من صورة القضية الشرطية مثالا يبني عليه الإجابة عن مطاعنهم[1] .

ومن أوضح الأمثلة المصوِّرة لذلك كله ما وسمه الجاحظ بمسألة الهدهد في تأويل قوله تعالى : ﴿ وتفقَّد الطَّير فقال مالي لا أرى الهُدهُد . . الآية ﴾[2] إذ يبدأ ببيان ما في القصة من النسق المعنوي وتتابع النظم في إسهاب ، ثم يردّ مطاعن المانيّة والدهرية وأصحاب الجهالات في الآية وما يتعلق بها في السور الأخرى في ست سؤالات وأجوبتها[4] . ومن ذلك أيضاً الباب الذي عقده لتنويه القرآن بشأن النار ، وبيان ما فيه من التحذير بالخوف والوعيد بها في تأويل قوله تعالى ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون ﴾[3] .

وتفوَّق المعتزلة بعد الجاحظ في بيان ما تنصرف إليه الآيات من وجوه معنوية على قواعد نظريته في النظم ، غير أنهم زادوا في شواهد اللغة يتقدمهم أبو علي الجبائي بما كان يورده أحياناً من القراءات القرآنية . وهي مواضع قليلة فيما بين أيدينا من تأويلاته وتأويلات سائر المفسرين من المعتزلة حتى أيام الحاكم الجشمي وتلميذه الزمخشري . ولعل السّر في قلة اعتمادهم على

---

(١) انظر مثلاً : الحيوان ٢ / ١٥ - ١٧ ، ١٨٨ - ١٩١ ، ٤ / ٧ - ٢٠ ، ٦٠ - ٦٣ ، ٧٤ - ٩٣ ، ١٠٠ - ١٠٤ ، ١٥٨ - ١٦٢ ، ١٧١ - ٢٧٨ .
(٢) النمل / ٤٠ .
(٣) الحيوان ٤ / ٧٧ - ٩٣ .
(٤) الحيوان ٤ / ٤٦ .

القراءات احتياج القراءات نفسها إلى شواهد اللغة لتصحيحها ومن ثم كانت شواهد اللغة أقرب وآكد فوجهوا القسط الأكبر من نشاطهم في التفسير إليها .
ولهذا كان الجبائي يقدم بين يدي قاعدته في الأخذ بالقراءات الاحتراز بإمكانية حمل الكلام على القراءة ليمكن حملها عليها . قال الجبائي : « إذا كان يمكن حمل الكلام على القراءتين المختلفتين فإنهما جميعاً مرادتان ، إذا صحت القراءة بهما[1] » . ومما يؤكد ذلك أن القاضي عبد الجبار مع كثرة نقله عن أبي علي في كتابه « متشابه القرآن » لم ينقل عنه إلا قراءة واحدة في تفسير قوله تعالى ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاس السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الملَكَيْنِ﴾ بفتح اليوم واللام لدلالة السياق على ظاهر القراءة[2] » . وإنما كانت حكومة الجبائي وصحبه في بيان وجود الآية إلى الشعر العربي القديم لتنساق المتشابهات مع معاني التنزيه . ومن أمثلة ذلك استشهاده على أن معاني الفعل « جعل » التبيين والايضاح والتعريف ، يقول العريفي العنسي :

جَعَلْنَا لهُم نهجَ الطريقِ فأصبَحُوا على ثَبَت مِنْ أمْرِهِمْ حيثُ يَمَّمُوا

وبذلك يظهر ما في قوله تعالى : ﴿ وكذلِكَ جَعَلْنَا لِكُل نَبِيٍّ عَدُوًّا ﴾ من العدل الإلهي ، إذا المعنى كما قرأ الصيدلاني في تفسير أبي علي : أي بينّا لكل نبي عدّوه[3] .

وعلى نهج الجبائي مضى المعتزلة يأخذون القراءات باعتبارها مكمِّلا للتأويل اللغوي لا يستقيم بدونه . فلا يكاد القارىء لتأويلات المرتضي في الأمالي سوى قراءتين في موضعين اثنين[4] .

---

(١) حقائق التأويل ٥ / ١٠ .
(٢) المتشابه ١ / ١٠٠ .
(٣) إرشاد الأريب ٥ / ١٧٦ ، وانظر : تفسير المعتزلة / ١٧١ ، ١٧٤ .
(٤) انظر : حقائق التأويل ٥ / ٣٥ ، الغرر ١ / ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٢ / ١٨١ ، ١٨٢ .

وأخذت تتوالى جهود المعتزلة في التفسير خلال القرنين الرابع والخامس ما بين جمع مستقص لما انتهى اليه أسلافهم من وجوه التأويل ، وبين مواصلة له بالقياس عليه . ويعتبر الشريف الرضي من بدايات هذا الإتجاه القوية . فحين يسأله سائل عن تأويل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُون ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾، يستهل جوابه بقوله : « إن هذه الآية قد استقصى الأجوبة عنها أهل العدل في كتبهم عند الكلام المتعلّق بالوعيد[1] ». وحين يفسر قوله تعالى : ﴿ وَقَدِمْنا إِلَى مَا عَمِلوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورَا﴾، فإنه يتخذ من تفسير الرماني أساساً لها يرينا صنيع المعتزلة المتأخرين في مزج التراث بالمذهب والتعبير عنهما في ثوب الاعجاز البياني [2] .

وعلى هذا المثال مضى الشريف ومعاصروه يجمعون تراث القدماء من مفسري المعتزلة ويعبرون عن أصول نظريتهم في التفسير ومن هؤلاء المفسِّرين المتأخرين القاضي عبد الجبار غير أنه كان يجمع تأويلات القدماء للآية في تأويل واحد من خلال صورة القضية الشرطية بما توفر له من ثروة لغوية وكلامية . ولم يكن القاضي يدخر جهداً في تزويد ما ينتهي إليه من تأويلات المعتزلة بما لديه من ذخيرة شعرية ولغوية . فاعتماداً على تأويل الجبائي وأبي مسلم وسائر المعتزلة من بعدهم للخلق بالتقدير يتأول القاضي قوله تعالى : ﴿ هل من خَالِقٍ غَيْر اللّهَ ﴾. مضيفاً إلى تأويلهم ما يحتاج اليه من شواهد شعرية ولغوية وكلامية ونظائر قرآنية[3] . ولذلك قد تستغرق آية واحدة من آيات المذهب مثل قوله تعالى : ﴿ لا تُدْرِكه الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾ ما يزيد على أربعين صحيفة في ضوء تأويلات العلاف والجبائي للرؤ ية واللقاء في القرآن[4] .

---

(١) انظر: تفسير المعتزلة / ١٩١ .
(٢) تلخيص البيان / ٢٤٩ ، وانظر : النكت / ٧٩ .
(٣) الأصول الخمسة / ٣٧٩
(٤) نفسه ، وراجع ٢٣٢ - ٢٧٧ .

وتعتبر أمالي المرتضي أوضح صورة ـ مما بين أيدينا ـ من بقايا تفاسير المعتزلة لتقرير هذا الاتجاه والتوسع في الأخذ به . فلقد كان المرتضي شديد الاهتمام بجمع تأويلات السابقين من مفسري المعتزلة ، إذ كان يتخذ منها وجوهاً للإجابة عن أسئلة السائلين واعتراضات الملحدين والمخالفين . بل إنه كان يتخذ منها موجّها لاستقطاب بقية الوجوه المعنوية في الآية . ومع ذلك فإن جهد المرتضى الحقيقي في تفسيره للقرآن إنما كان يكمن في تدعيم ما يورده من تأويلات بتعداد الشواهد اللغوية من الشعر وكلام العرب ، ونظائر الآية القرآنية بياناً لما في الآيات من بلاغة في التراكيب وفصاحة في الأداء .

ومن ذلك تأويله الغواية في قوله تعالى : ﴿ ولا يَنفعُكُم نُصحِي إن أَرَدْتُ أنْ أنصَحَ لَكم إن كانَ الله يريد أن يغْوِيكم ﴾ ، بالخيبة اقتداء بالنظام في تخريجها على قولهم غَوِي الفصيل ، تنزيهاً لله تعالى عن القبائح . ويستشهد لهذا التخريج بقول الشاعر :

فمن يلق خيراً يحمد الناس أمره ومن يَغْوَ لا يعدم على الغيّ لائما[1]

واهتداء بما قرره قدماء المعتزلة والجاحظ والجبائي والرماني والرضي ومعاصروهم من المعتزلة من تنزيه الله عن التجسيم بتأويل ما يوهمه يتأول المرتضي كونه سبحانه في السماء في قوله تعالى : ﴿ أأمِنْتُم مَنْ فِي السَّماءِ أَن يَخْسِف بِكمْ الأرْضَ فَإذَا هِي تَمُور أم أمِنتُم مَنْ فِي السَّمَاءِ أن يرسلَ عَليكم حَاصِباً ﴾ بعلو شأنه ونفاذ أمره بقدرته ثم يجمل تأويلات أسلافه للآية بحذف المضاف على اعتبار أن أصل العبارة من في السماء آياته ، وإنعامه ، فيجعلها مجازاً بالكناية للمبالغة في المعنى كما قال الرماني ثم يستشهد لهم على ذلك بقول أمية بن أبي الصلت :

وأشهد أن الله لا شيء فوقه علياً ، وأمسَى ذكرُه متعالياً

---

(١) الغرر ٢ / ٢٤٦ ، والاعتصام ١ / ٣١٦ .

ويقول سليمان بن زيد العدوي:

لك الحمدُ يا ذا الطَّوْل والمُلكِ والغنَى تَعَاليتَ مَحمُوداً كـرِيمـاً وجَـازِيَـاً
عَلوتَ على قــربٍ بعـزٍ وقُــدرةٍ وكُنتَ قريباً فِي دُنُوك عَـاليـاً[1]

وهكذا مضى المرتضى في تفسيره لما تعرض له من آيات ، يورد غاية ما أمكنه جمعه من وجوه إجمالية أو يُجْمِلها في نسق واحد ، فربما أجاب في تأويل الآية بسبعة أوجه أو تسعة منسوبة لأصحابها وغير منسوبة[2] .

ولكن المرتضى كان يحتفظ بها لنفسه بنقد ما يراه مخالفاً لمعاني التنزيه أو النظم ، ومن ذلك معارضته الشديدة لتأويل أبي مسلم لمعنى الموزون في قوله تعالى : ﴿وَأنبتنا فِيها من كل شيء موزون ﴾ فظاهر القرآن ـ كما يقول المرتضى ـ يشهد لبلاغته وفصاحته وفقاً لمعاني التنزيه . ومن ثم خلص المرتضى إلى ضرورة حرص المفسر في نظرية الوجود على أن يكون الوجه الراجح عنده في تأويل الآية أشبه بمراد الله تعالى في الآية وأليق بفصاحة القرآن وبلاغته[3] .

وما زال هذا الاتجاه الجمعي يتزايد، حتى استطاع القزويني منهم أن يجمع في تفسيره ما قيل إنه سبعمائة مجلد كبار[4] . ولم يجد الحاكم الجشمي مناصاً من الإقرار باعتماد مفسري المعتزلة المتأخرين على ما تحصل لديهم من جهود أسلافهم من قدماء المفسرين في التفسير وسائر علوم القرآن . قال الحاكم في مقدمة تفسيره : « أجلّ العلوم معرفة كتاب الله تعالى وتفهُّم

---

(١) الغرر ٢ / ١٦٨ ، وراجع النكت / ٩٦، ٩٧ .

(٢) انظر مثلاً الغرر ١ / ٧٠ ـ ٧٥ ، ٣٠٨ ـ ٣١٤ ، ٣٢٤ ـ ٣٢٦ ، ٣٦٧، ٤٤٢ ـ ٤٤٧ ، ٥٩٠ ـ ٥٩٢ ، ٢ / ٢٨ ، ١٤٤ ـ ١٥٠ ، ٢٣٢ .

(٣) نفسه ١ / ١٣ ـ ١٥ .

(٤) انظر الورقة / ٢٠٢ من تفسير المعتزلة .

معانيه وأحكامه ، فإن عليه مدار الدين وهو حبل الله المتين . وقد اجتهد العلماء في ذلك وبينوا وصنّفوا . وللأولين فضل السبق وتأسيس الأمر ، وللآخرين حسن الترتيب وجودة التهذيب ، وزيادة الفوائد »[1] .

وقد رتب الحاكم ما أسَّسه القدماء من مفسري المعتزلة في صورة نهائية باعتبارها ضوابط ما في نصوص القرآن من معاني التنزيه المعبر عنها بمقاصد الآي . وخلاصة تلك الضوابط لترتيب ما تحصّل عنده من تأويلات وآراء ثمانية هي : القراءات ، فاللغة ، فالإعراب ، فالمعنى المجموع من ذلك كله على مقتضى الدليل ومعنى التنزيه ، فأسباب النزول ، فالأخبار والقصص ، فالأدلة والأحكام المقصودة بما في الآية من الأبنية اللغوية[2] .ولا تعْدو هذه الأدلة والأحكام أن تكون بياناً لما تضمنته الآية أو الآيات من معاني التنزيه الإلهي وتأكيداً للأصول الخمسة في صورة تطبيقية تعد مرشداً ودليلاً لمفسري المعتزلة في عصره ومن بعده . وعلى هذه الشاكلة كان يرتب الحاكم تأويلات الآية التي بين يديه .

وعلى الرغم من هذا الترتيب الذي حاول الحاكم التزامه . فإنه يبدو واضحاً للوهلة الأولى عند مطالعة نُقُولِه للوجوه القرآنية في تلك الأبواب اتجاه المعتزلة إلى اللغة وما فيها من قواعد الإعراب وأساليب البلاغة والبيان أكثر من اعتمادهم على القراءات . فقد أغفل الحاكم ذكر القراءات في كثير من الآيات ، مما كان المعتزلة يعتمدون عليه في بيان معاني التنزيه وأصول المذهب[3] .

---

(١) التهذيب ١ / ٢ .

(٢) نفسه ، الجنداري ١ / ٣٢ .

(٣) راجع المجلد الأول / ٨ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٥٦ - ٥٨ ، ٦١ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٧٦ - ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٩ - ٩١ ، ٩٢ ، ٩٥ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٩ ، ١٢٠ - ١٢٤ ، ١٢٦ ،=

ومما يؤكد ذلك أن الحاكم في سرده لوجوه القراءات كان نادراً ما يورد آراء من نقل عنهم من قدماء المفسرين من المعتزلة في توجيه القراءات وتخريجها مع توفر النقول بين يديه من لدن واصل وعمرو . نعم قد يعرض لما في تأويلاتهم من بعض وجوه القراءة ولكن في باب اللغة أو الإعراب أو النظم أو الأدلة والأحكام(٢) .

ومن غير شك أن هذه الحصيلة الهائلة التي جمعها الحاكم من تأويلات المعتزلة القدامى للقرآن كان منطلق تلميذه النجيب في تطبيق نظرية الوجوه . لكن الزمخشري لم يتوقف عند الترتيب والتهذيب . بل إنه اتخذ من النظم أساساً لتوجيه بقية المباحث الثمانية التي حث الحاكم على ضرورة بحثها في تأويل الآيات . فكان يتخذ من بيان احتمالات المحل الإعرابي ، والوجوه اللغوية للألفاظ والتراكيب مقدمة لتأملاته البلاغية فيما بين التراكيب والمعاني من مطابقة في الأداء ومشاكلة في الإعجاز البياني . وبتلك الجهود سما الزمخشري بنظرية النظم وإعجاز القرآن في مدارج الكمال بما ابتكره من أساليب التعبير الدقيقة في الاستدلال على أن نظم القرآن وما ينتظمه من نسق معنوي فياض المعاني ، أكمل وجوه التعبير العربي بلاغة وبياناً . ولم يَأْلُ الزمخشري جهداً في تطبيق هذا المنهج لاستنباط ما في الآيات من معاني التنزيه وأصول الاعتزال الخمسة في إطار نفسي بهدف تمكينها من قلوب السامعين انتصاراً للاعتزال ورداً على المخالفين على مثال بيانه ما ينصرف إليه إسناد الختم في قوله تعالى : ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أَبْصَارِهِم غشاوة﴾ بخمسة وجوه يؤكد فيها عدالة الله وحرية إرادة المكلف

= ١٣٠ ، ١٣٥ - ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ الخ .

(٢) انظر على سبيل المثال : ١ / ٢٠٦ .

طبقاً لقواعد علمي المعاني والبيان وشواهد اللغة وأدلة العقل في مهارة فائقة[1] .

أما بالنسبة لاستخدام القراءات في تخريج الوجوه القرآنية ، فقد نحى الزمخشري منحى جديداً يخالف ما كان عليه سلفه من المفسرين تقيةً لأهْلِ السُّنَّة . فكانَ يتَّخِذُ من القراءات منطلقاً لممارسة الفروض اللغوية وتوجيه ما ينصر المذهب منها ناحية الإقرار بأصول الاعتزال تحت ستار وهمي من عقيدة السنية في أن القراءة من معايير الاستعمال العربي الرصين وإن دافع عنه أحياناً . غير أنه مع ذلك لم يسلم من اتهام أهل السنة في باب القراءات حين تخالف أصول الاعتزال في مثل توجيه قوله تعالى : ﴿زُيِّنَ لِكَثيرٍ مِنَ المشرِكينَ قَتْلُ أَوْلادَهُم شُركَاؤُهُمْ ﴾؛على قراءة ابن عامر بنصب أولادهم ، والفصل بين المصدر وفاعله المضاف إليه بالمفعول لقول الشاعر :

زجَّ القَلُوص أبي مزادة

فأنكر الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف ، ووصفه بالضعف والشذوذ، وأنه لا يجوز إلا في ضرورة الشعر ويكون سمجاً حينئذ احتذاء لصنيع الرمّاني في هذه القراءة[2] .

ومِثلُ ذلك تضعيف الزمخشري قراءة من قرأ : ﴿فلا تَحْسَبَنَّ الله مُخْلِفَ وعْده رُسُلَهُ﴾ ، بجر الرسل ونصب الوعد لما تؤدي إليه من مظنة إخلافه تعالى للوَعيد[3] . وهكذا كان شأنه مع سائر القراءات التي تخالف أصول الاعتزال . أما ما كان ينصر عقيدته الاعتزالية من القراءات فكان يقوّيه

---

(١) الكشاف ١ / ١٢١ـ ١٢٥ وانظر : ٢ / ١١٦ ، ٣٨٩ .
(٢) الكشاف وهامشه ١ / ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، التهذيب ٣ / ١٦٦ ، وانظر الكشكول ١ / ٤٦ ، ٤٧ ، الزمخشري للحوفي / ١٧٥ .
(٣) الكشاف ٢ / ١٨٥ .

ويتأوله بما يناسب أصول المذهب وقواعد اللغة والبلاغة طلباً لتعاضد الأدلة والوجوه في الانتصار لصحة عقيدته فبقراءة من قرأ﴿وَإِنَّ لكَ مَوْعِداً لنْ تُخْلَفَهُ﴾ بضمير المخاطب والمضارع تُخْلفه يؤكد حرية الإرادة الإنسانية ، ومن ثم يستشهد عليه ببيت الأعشى :

أنــوى وأقـصــر لَيْلَهُ لـيــزوّدا فمضَى وأخْلف من قتيلِه موعدا

أما قراءة ابن مسعود (نُخلفه) بالنون، فدليل قوي للزمخشري على تمام عدالته بإثبات وعيده ، لأن معناه لن يخلفه الله ، نظير قوله تعالى : ﴿لأهبَ لَكِ غلاماً زكيّاً﴾[1] . ويتخذ الزمخشري من قراءة إبراهيم ويحيى بن وثاب : ﴿وكَلَّمَ اللّهُ مُوسى تكْليماً﴾ ، بنصب لفظ الجلالة دليلاً على نفي الكلام عنه تعالى باعتباره صفة ويثبته فعلاً من أفعاله . وعلى هذا الأساس كان الزمخشري يفاضل بين القراءات تعضيداً لأصول المذهب ، وبياناً لوجوه الآي القرآنية .

٥ ـ الأخذ بعموم اللفظ دون خصوص السبب :

لا خلاف بين المسلمين في احتجاج الصحابة بعموم اللفظ الوارد في مناسبة خاصة أو أشخاص معينة[2] . غير أن أهل السنة أجازوا تخصيص عام القرآن بما فيه تخصيص منه ، وبالخبر المتواتر والمستفيض من الحديث الشريف[3] .

ولكن الخوارج والمعتزلة أنكروا عليهم تخصيص الآية بمخصص خارجي احتجاجاً بأن أصل الخطاب على العموم[4] . وإيماناً من المعتزلة

---

(١) الكشاف ٢ / ٣١٢ .
(٢) الرسالة للشافعي / ٨ ، المناهل ١ / ١١٨ ـ ١٢٢ ، تفسير الطبري ٤ / ٢٣١ ، ٢٣٢ .
(٣) أصول الدين / ٢١٩ .
(٤) انظر : تفسير المعتزلة / ٣٨ ، ٣٩ .

بصدق تلك القاعدة أخذوا بها جميع أساليب الخطاب في القرآن ، وغضوا الطرف عما في أسباب النزول من خصوصية . وقد أسفر ذلك عن إقرار المعتزلة بما في عقيدة الخوارج من عموم الوعيد وشموله لأهل الصلاة ؛ بل إنهم جعلوه أحد أصولهم الخمسة . وليس القول بالمنزلة بين المنزلتين سوى إطلاق لما في لفظي : منافق ، وفاسق القرآنيّيْن من عموم الدلالة على حكم صاحب الكبيرة المسلم[1] .

وتوالت جهود المعتزلة في محاولة جادة لوضع الضوابط الدقيقة لاستيضاح ما في الآيات من عموم لغوي . فقال النظام : إن الخبر الذي ظاهره العموم ولم يكن في العقل ما يخصصه ، على المفسر أن يقف في عمومه حتى يتصفح القرآن . والإجماع ، والأخبار . فإذا لم يجد للخبر تخصيصاً فيها قضى على عمومه . أما العلاف والشحام فقد اكتفيا بالعقل واللغة في الحكم بعموم الخبر فقالا : « إذا جاء الخبر ومخرجه العموم وليس في العقل ما يخصصه فعلى السامع لذلك أن يجعله في جميع من لزمه الاسم ، حتى يلقى أهل اللغة فيعرّفونه من الذي يلزمه ذلك الاسم فإذا علم ذلك من قِبَلِ أهل اللغة سمى به أهلها وقضى بعموم الخبر لمن لزمه الاسم . وزعما أنه لو كان في معلوم الله سبحانه أنه يسمع الآية التي ظاهرها العموم من لا يسمع ما يخصصها لم يجز أنْ يُنزلها إلا ومعها تخصيصها . فلما كان في معلومه أنه لا يسمع الآية التي ظاهرها العموم والمراد بها الخصوص إلا من سمع تخصيصها ، وجب على كل من سمع آية ظاهرها العموم ولم يسمع له تخصيصاً أن يقْضي بعمومها[2] .

وتابعهما محمد بن شبيب المرجىء المعتزلي غير أنه جعل العموم

---

(١) تفسير المعتزلة / ٥١ ـ ٥٤ .
(٢) المقالات ١ / ٣١٠ .

واجهة تخفى وراءها بعض الخصوص في هذا الحكم على أسلوب التغليب فقال : « وجدنا اللغة أجازت : جاء بنو تميم وجاءت الأزد ، وإنما يعني بعض

بني تميم وبعض الأزد .. فلما وجدنا اللغة أجازت ذلك وسمعنا الأخبار في القرآن مما مخرجه عام أجزنا أن يكون معناها في الخاص من أهل كل طبقة ذكرهم الله سبحانه بوعيد وأجزنا أن يكون ذلك عاماً . وذلك مثل قوله : ﴿ومَنْ يَقْتُل مُؤْمِناً مُتعمِّداً فجَزاؤُهُ جهَنَّمُ﴾ ، وكقوله : ﴿إنَّ الّذينَ يأكُلُونَ أموالَ اليتامَى ظُلْمَاً إنما يأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ ، وكقوله : ﴿والَّذِينَ يَرْمُونَ المُحصَّنَاتِ﴾ ، وأشباه ذلك من آي الوعيد التي جاءت مجيئاً عاماً»[1] .

ومن أقدم تأويلات المعتزلة التطبيقية لذلك تأويل الأصم للآية الكريمة : ﴿وَمَا كَانَ لِنَبيٍّ أن يَغُلّ ومَنْ يَغلُلْ يَأتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ القِيامَةِ﴾ بقوله : « في الآية دليل على أن الوعيد في أهل الصلاة وتدل على أن الوعيد في الغلول في سائر الحقوق كالزكوات وسائر العبادات »[2] .

أما الجاحظ فقد جمع بين النظرية والتطبيق في تأويل قوله تعالى : ﴿فَلَيُغَيِّرُنَّ خلقَ اللّهِ﴾ مبيناً أنَّ الأصل في الخطاب على العموم بقوله : « لو أن إنساناً سمع قول الله تبارك وتعالى ﴿فَليُغيِّرُنَّ خَلْقَ اللّهِ﴾ قال : إنما يعني الخِصَاءَ لم يقبل ذلك منه ؛ لأن اللفظ ليست فيه دلالة على شيء دون شيء . وإذا كان اللفظ عاماً لم يكن لأحد أن يقصد به إلى شيء بعينه إلا أن يكون النبي ﷺ قال ذلك مع تلاوة الآية ، أو يكون جبريل عليه السلام قال ذلك للنبي ﷺ ، لأن الله تبارك وتعالى لا يضمر ولا ينوي ، ولا يخص ولا يعم

---

(١) المقالات ١ / ٢٠٨ ، ٩٠٩ .
(٢) التهذيب ١ / ٢٤١ .

بالقصد . وإنما الدّلالة في بنيةِ الكلام نفسِه فصورة الكلام هو الإرادة وهو القصد »[1] .

وكأنَّ الجاحظ يفضي إلينا بالهدف من حرصهم على أطلاق عموم الآيات بأن المراد بالحكم وثباته دون حاجة للتخصيص أو الاستثناء فيه ، رد شبهات الطاعنين من الملحدين ، ولهذا عَابَ الجاحظ على أبي عبيدة تأوّله قوله تعالى : ﴿وثَمُودَ فَمَا أَبقى﴾ ، بأن ذلك إنما وقع على الأكثر وعلى الجمهور الأكبر . قال الجاحظ : « وليس أن يجيء إلى خبر عام مرسل غير مقيد ، وخبر مطلق غير مستثنى منه فيجعله خاصاً كالمستثنى منه . وأي شيء بقي لطاعن أو متأوّل بعد قوله : « فهل ترى لهم من باقية » فكيف يقول ذلك إن كُنا نحن قد نرى منهم في كل حي باقية ، معاذ الله من ذلك »[2] .

ويؤكد الأشعري أنّ المعتزلة قد اجتمعت كلمتهم في قضية عموم اللفظ ابتداء من مطلعِ القرن الرابع على أن المعوّل في الأخبار على العموم ، وأن الخصوص مندرج فيه ، قال : « اجتمعت المعتزلة القائلون بالوعيد على أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله : ﴿وإِنَّ الفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ وقوله : ﴿فَمَنْ يَعْمَل مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَره ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه﴾ ، فليس بجائز إلا أن تكون عامة في جميع أهل الصنف الذي جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومُحرِّميهم . وزعموا جميعاً أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصاً أو مستثنى منه ، والخبر ظاهر الإخْبار ، والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين . وليس يجوز عندهم أن يكون الخبر خاصاً وقد جاء مجيئاً عاماً إلا ومع الخبر ما يخصصه أن تكون خصوصيته في العقل ولا يجوز ان يكون خاصاً ثم تجيء الخصوصية بعد الخبر[3] .

---

(١) الحيوان ١ / ١٨٠ .
(٢) البيان ١ / ١٨٨ .
(٣) نفسه ١ / ٣٠٨ .

ويضيف المرتضى أنهم كانوا يدّعون على العقل تقبيح خطاب الله لنا بالعموم المخصوص في العقائد ، وإنما العبرة عندهم بالعام لا بالخاص قياساً على أن خصوص السبب لا يقضي بخصوص العموم ، ويمثل لذلك بقوله : « قال المعتزلة في قوله ﴿وما تَشَاءُونَ إلا أن يَشَاء اللّهُ﴾ عام في لفظه ، وخصوص أولِ الآية لا يستلزم خصوص العام الذي في آخرها ، كما أن خصوص السبب لا يستلزم خصوص العموم »[١] .

وقد أعرب المقبلي في ردّه دعاوى الأشعري عن ذلك بقوله : « إن متكلمي المعتزلة يقدمون الكبرى التي دلالتها عموم على الصغرى التي دلالتها خصوص ثم يقولون : والخاص لاحق بالعام ، أو التفصيل لاحق بالجملة »[٢] .

ومضى المعتزلة يطبقون ذلك في تفسيرهم لآي الوعيد وسائر الآيات ، يتقدمهم في ذلك الجبائيان . فكان الجبائيان مثلاً يتأوّلان قول الجن لما سمعوا القرآن ﴿يا قومنا أجيبوا داعِي الله وآمنوا به﴾ بأنه من الخاص الذي يريد به العام . يريد أنه عام في كل من علم بدعوة محمّدٍ[٣] .

وأما الاستِثناءُ في قوله تعالى : ﴿ولا تَقُولنَّ لِشَيْءٍ إنّي فاعِلٌ ذَلِكَ غداً إلاّ أن يشاء اللّهُ﴾ فهو تابع لعموم الفعل الواقع منه لو شاء الله له أن يفعله ، ولهذا ينبغي ألا يستثنى دون مشيئة[٤] .

وقد بذل الجبائيان محاولات لتأكيد أن في اللغة لفظة موضوعة للعموم والاستغراق وجدها أبو علي في الجمع المعرَّف بالألف واللام ؛ وقال أبو

---

(١) الإيثار / ٢٦٦ ، ١٢٧ أيضاً .
(٢) العلم الشامخ / ١٧١ .
(٣) التهذيب ٨ / ٥٢ .
(٤) الغرر ٢ / ١٢٠ .

هاشم هي مَنْ الاستفهامية ؛ لأن العرب : « لما استطاعوا الاستفهام باسم الجمع أقاموا قولهم: من عندك مقامه ، حتى لا يحتاجوا إلى تعداد الأسماء »[1] . وبهذا خرّج الجبائيان حجة المعتزلة تعميم وعيده تعالى في قوله : ﴿إنّ الأبرارَ لَفِي نَعِيمٍ .وإنَّ الفُجّارَ لفِي جَحِيمٍ﴾[2] . وقد استشعر عبد الجبار وأبو الحسين البصري ما أراده الرجلان وعبرا عنه بأن العرب قد عقلوا معنى العموم ، ووضعوا له ألفاظاً تدل عليه[3] . ومن ثم حين يتأول عبد الجبار قوله تعالى : ﴿لا تُدرِكُهُ الأبصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبصَارَ﴾ ، يقضي بعموم نفي الرؤية ، وينكر دعوى تخصيصه بقوله تعالى : ﴿وُجُوه يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ إلى رَبِّهَا نَاظِرَة﴾ ، بعاملين : الأول أنه من حق العام أن يُحمل على الخاص إذا أمكن تخصيصه .

وهذه الآية لا تحتمل التخصيص ، لأنه تعالى يمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحاً راجعاً إلى ذاته ، فلو أثبتناه كان نقصاً والنقص لا يجوز عليه تعالى على وجه . والثاني أنها تخصّص إذا أفادت أنه تعالى يرى في حالة من الحالات وليس في الآية ما يقتضي ذلك ، لأن النظر ليس بمعنى الرؤية[4] .
ولقد انتهت تلك الدراسة لظاهرة عموم ألفاظ القرآن بالمعتزلة الى ترجيح ما ذهبت إليه الخوارج من عمومات الوعيد على عمومات الوعد حتى ليكاد المرء يقرأ عبارات الخوارج في تأويلات المعتزلة[5] . مثال ذلك تأويل عبد الجبار لقوله تعالى : ﴿ومَن لَمْ يَحكُم بِمَا أُنزَلَ اللّهُ فأُولئِكَ هُمُ الكافِرُون﴾ ، بقوله : « إن قوله ﴿بِمَا أُنزَلَ اللّهُ﴾ عامٌّ ، كما أن قوله : ﴿ومَنْ لَمْ يَحْكُم﴾ عام فيقتضى ظاهر الآية أن كل من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر ، ونحن هكذا

---

(١) الأصول الخمسة / ٦٥٤ .
(٢) الفائق / ١٦٦ .
(٣) الأصول الخمسة / ٦٥٦ ، وانظر ٦٠٣ .
(٤) نفسه / ٢٤٢ ، وانظر المفاتيح ١٣ / ١٢٦ .
(٥) الأربعين للرازي / ٣٩٣ ، ٤٠٤ .

نقول »[1] . ويبدو هذا واضحاً غاية الوضوح في تعميم المرتضى وعيد القرآن ليشمل كل مكلّف حتى النبي ﷺ في تأويل قوله تعالى : ﴿فإنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمّا أنزَلنا إلَيْكَ فاسألْ الذينَ يَقرَأُونَ الكِتابَ من قَبْلِكَ لقد جاءك الحق من رَبِّكَ فلا تكُونَنَّ مِنَ المُمترينَ﴾ يقول : « ليس يمتنع عند من أنعم النظر أن يكون الخطاب متوجّهاً إلى النبي ﷺ ، وليس إذا كان الشك لا يجوز عليه لم يحسن أن يقال له : إن شككت فافعل كذا كما قال تعالى ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ ـ ومعلوم أن الشرك لا يجوز عليه ولا خلافَ بينَ العُلماءِ في أنَّه عليه السلام داخل في ظاهر آيات الوعيد وإن كان لا يجوز أن يقع منه ما يُستَحَقُّ به من العقاب »[2] .

وعلى عادة الحاكم الجشمي صور لنا في مقدمة تفسيره القاعدة النهائية التي اجتمعت عليها كلمة قدماء المفسرين من المعتزلة لبيان عمومات الألفاظ القرآنية بقوله : « إن الواجب على المفسر اعتبار دلالات اللفظ دون تقيد بالأسباب[3] . ومضى بعد ذلك يستخلص ما تَدُلُّ عليه ألفاظ الآيات من المعاني العامة عن طريق الجمع بين آراء سلفه من مفسري المعتزلة . ويَلْفِت الحاكم نظرنا إلى تلك القاعدة في تأويل قوله تعالى : ﴿يَا أيّها الّذينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً من دُونِكُمْ لا يألونكم خَبَالاً﴾ بقوله : « تَدُلُّ (أي الآية) على معجزة للرسول ﷺ حيث أخبرهم ، ولا يمتنع أن ترد هذه الآية في المنافقين وتحمل على جميع الكفار ، لأن الواجب مراعاة اللفظ لا مراعاة السبب وعلى هذا جميع آي القرآن[4] . ويدلل على صحة مذهبهم في عموم ألفاظ القرآن بقوله تعالى : ﴿وإذَ قال مُوسَى لقومِهِ إنَّ الله يأمُرُكُمْ أن تذْبَحُوا بَقَرة﴾ إنه :

---

(١) الأصول الخمسة / ٦٨٧ .
(٢) الغرر ٢ / ٢٨٢ .
(٣) التهذيب ١ / ٢ .
(٤) نفسه ١ / ٢٢١ .

« يدُل على صحة القوْل بالعموم لأن المفسرين أجمعوا أنهم لو ذبحوا أي بقرة كانت جازَ ، ولو أراد ذبح بقرة بعينها لما جاز تأخير البيان »[١] وينفي الشفاعة عن أهل الكبائر تعميماً للنفي في قوله تعالى : ﴿واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون﴾ بأنه « يدل على أن صاحب الكبيرة لا يكون [له] شفيع فيبطل مذهب مخالفنا في الشفاعة لأهل الكبائر . والآية وإن وردت في بني إسرائيل فالمعتبر عموم اللفظ لا خصوص السبب »[٢] . ويؤكد عدالته تعالى بتعميم دلالة قوله تعالى : ﴿إنَّ الذينَ تَتوفَّاهُم الملائِكَةُ ظَالمي أنْفُسِهِم قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ﴾ يقول :« تدل الآية على أن من خاف على دينه الفتنة في بلد يلزمه التحول . فأما إذا لم يخف وسلم دينه فربما يجب المقام لوجوه أُخَر . وتدل على أن الوعيد معلق بترك الهجرة . . . والآية وإنْ وردت على سبب فالمعتبر في الدلالة عموم اللفظ »[٣] .

أما الزمخشري فقد عَلِقَ عن أستاذه ثمار ترتيبه وتهذيبه في هِمَّة لا تفْتُر يبين ما وراء ظاهرة العموم في القرآن من أغراض بلاغية ومقاصد دينية تحقق أصول الاعتزال . ومن أوضح الأمثلة على ذلك تعميمه الوعيد في الآية الكريمة : ﴿ويلٌ لكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ﴾ ، بقوله : « قيل نزلت في الأخنس بن شريق وكان عادته الغيبة والوقيعة . وقيل في أمية بن خلف ، وقيل في الوليد ابن المغيرة ، واغتيابه لرسول الله ﷺ وغضبه منه . ويجوز أن يكون السبب خاصاً والوعيد عاماً ليتناول كل من باشر ذلك القبيح ، وليكون جارياً مجرى التعريض بالوارد فيه فإن ذلك أزجر له وأنكى فيه »[٤] . وعلى هذا فسر عموم الوعيد شاملاً المؤمن والفاسق في قوله تعالى : ﴿وأمّا الّذِينَ فَسَقُوا فَمأْوَاهُم

---

(١) التهذيب ١ / ٤٣ .
(٢) نفسه ١ / ٣٣ .
(٣) نفسه .
(٤) الكشاف ٣ / ٣٥٧ ، انظر الاتقان ١ / ٨٥ ، البرهان ١ / ٣٢ .

﴿النَّارُ﴾ تحقيقاً لمذهب المعتزلة في الوعيد قال الزمخشري : « روى في نزولها أنه شجر بين علي بن أبي طالب رضي الله عنه والوليد بن عقبة بن أبي معيط يوم بدر كلام . . . فقال له علي رضي الله عنه : اسكت فإنك فاسق . فنزلت عامة للمؤمنين والفاسقين ، فتناولتهما وكل من كان في مثل حالتهما[1] . وبهذا يكون الزمخشري قد جلى جهود أسلافه من المعتزلة في دراسة ظاهرة عموم اللفظ ، ثم أرساها على أساس بلاغي كما كان يقدم لهم قواعدها في أجلى صورة تطبيقية من خلال تفسيره لآيات القرآن .

٦ ـ رد الآي المتشابهات إلى المحكمات :

لقد صرح القرآن بأن الآيات المحكمات مقابلة للمتشابه تارة ، وللمنسوخ تارة أخرى . فقال سبحانه : ﴿هُوَ الّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتاب مِنْهُ آياتٌ مُحكماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وآخَرُ مُتَشابهاتٌ﴾ وقال ﴿فينسَخُ الله ما يُلقِي الشَّيطانُ ثمّ يُحكِمُ الله آياته﴾[2] ، فأخذ أهل الكتاب في تأويل ذلك بتناقض القرآن في مادته وموضوعه حيث نص على أن الغرض من آياته هداية الخلق ، فلما ورد فيه المتشابه دل على أن المقصود منه ليس هداية الخلق ومثّلوا لذلك بأن آيات الجبر في مثل قوله : ﴿ليسَ كمثله شيءٌ﴾ ، تناقضها آيات التشبيه والجهة . وهكذا آيات الجبر في مثل قوله : ﴿وما تشَاءُونَ إلاّ أن يشاء الله﴾ فإنها تُناقضها آيات التنزيه عن خلق القبائح كقوله تعالى:﴿إن الله لا يَظلِمُ النّاسَ شَيْئاً﴾ إلى غير ذلك مما زعموا أنه متناقض في ظاهره[3] . وتذكر المصادر أن اليهود كان لهم القدم الراسخة في إثارة قضية المتشابه القرآني من أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

---

(١) الكشاف ٢ / ٥٢٥ ، والانتصاف ٢ / ٥٢٦ .
(٢) راجع الإكليل ٢ / ٣ .
(٣) الطراز ٣ / ٤٣٧ ، وانظر : ٤١٥ ـ ٤٣٧ .

وواجه المحدثون هذا الاتجاه بسلبية شديدة ، مصدرها الاتجاه المحافظ الذي كان ينهى عن الخوض في المتشابهات ويتهم الخائضين فيها بالزيغ والضلال تمسكاً بظاهر قوله تعالى : ﴿فأمّا الَّذينَ في قُلوبهم زِيغٌ فيتّبِعُونَ ما تشابه منه ابتغاء الفتنَة وابتغاء تأويله﴾ . ولم يخالف هذا الاتجاه سوى الخوارج ، إذ بنوا منهجهم في التفسير على تكامل المحكم والمتشابه في الدلالة على إحكام القرآن لقوله تعالى : ﴿كتابٌ أحكمتْ آياته ثمّ فُصِّلت من لدُنْ حكيم خبيرٍ﴾ وقوله : ﴿تلك آياتُ الكتاب الحكيم﴾ ، وغيرها . فمضوا يجمعون بين الآي المحكمة والمتشابهة في الموضوع الواحد من خلال تأملهم العقلي للقرآن . وإنما كان الخوارج يصدُرون في تأمُّلهم العقلي للآيات عن الأخذ بعموم ألفاظ الآيات ، ويستشهدون عليها اللغة والشعر القديم[1] . فلما ظهر المعتزلة واجههم سيل جارف من اختلاف الآراء حول المتشابه القرآني ، ومطاعن الملحدين وأهل الكتاب العقلية . وكان على المعتزلة أن يختاروا أي المنهجين السائدين في التفسير يُمَكِّنُهُم من تأمين المتشابهات ضد غَائِلة هذا الخلاف . ومن ثم اختاروا منهج الخوارج الذي اتسم بتحليل الآيات المحكمة والمتشابهة تحليلاً عقلياً ولغوياً يظهر ما فيها من وحدة معنوية في الدلالة على أصول العقيدة : وقد أكد ابن رشد وابن القيم اتباع المعتزلة لمنهج الخوارج في التأويل والجمع بين المحكم والمتشابه[2] .

ومن هنا غدت مهمة التفسير عند المعتزلة من بداية تأويل المتشابهات واستلهام ما فيها من معاني المحكمات . ولهذا كان أهل السنة من المحدثين يتهمونهم بالزيغ ، ويتخذون منه معياراً فارقاً بين المذهبين : المذهب السني ومذهب المعتزلة[3] . وتؤكد أقدم تعريفات المعتزلة للمحكم والمتشابه تأثر المعتزلة

---

(١) تفسير المعتزلة / ٣٣ - ٣٩ .
(٢) نفسه / ٣٨ - ٤٧ .
(٣) راجع الاعتصام ٣ / ١٠١ ، التفسير ورجاله / ٤٣ ، ٦٢ .

للخوارج في مذهب الوعيد ، وفي التأكيد على ضرورة الاسترشاد بمعاني المحكمات في بيان الآي المتشابهات . فالمحكم عند واصل وعمرو : « ما بين وأعلم الله سبحانه من عقابه للفساق كقوله ﴿ومن يَقتُل مُؤمناً مُتعمّداً﴾ وما أشبه ذلك من آي الوعيد ، والمتشابه ما أخفى سبحانه عن العباد وعقابه عليها من الصغائر ولم يبين أنه يعذِّب عليها ، كما بين في المحكم منه، وهو مع ذلك قد حرّمه كالنظرة والكذبة[1] . ويزيدُنا الأصمُّ لذلك بياناً بقوله « المحكم هو الذي تكون دلائله واضحة لائحة مثل ما أخبر الله في إنشاء الخلق بقوله : ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطفَة عَلَقة﴾ ، وقوله: ﴿وجَعلْنا من الماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾، وقوله : ﴿وأنزَلَ مِنَ السَّماءِ ماء فأخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمرَاتِ رِزْقاً لَكُم﴾ . والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمّل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صارُوا تُراباً . ولو تأولوا لصار المتشابه عندهم محكماً ، لأن من قدر على الإنشاء أولاً قدر على الإعادة ثانياً »[2] .

أما ما يعنيه الأصم بعبارته فقد نص الأشعري والبغدادي على أن مراده بذلك أن المحكمات ذات الحجج الواضحة التي أقر المكلّفون بوجودها كاحتجاجه على أهل الكتاب بما في كتبهم من أخبار الأمم الماضية ، وعقابها على عصيانها وكفرها ، واحتجاجه على المشركين بأنه خلقهم من الماء ، ونقلهم من الأصلاب إلى الأرحام ، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأبا ، وبأنهم يموتون ، ونحو ذلك مما شاهدوه . فهذا كله محكم لقوله تعالى : ﴿آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ﴾ أي الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد ﷺ حق من عند الله سبحانه . أما المتشابه فما لا يعرفه المكلفون إلا بالنظر والاستدلال وهو كنحو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات

---

(١) المقالات ١ / ٢٦٩ ، أصول الدين / ٢٢١ .
(٢) سفينة الراغب / ٤٢٢ .

ويأتي بالساعة وينتقم ممن عصاه ، أو ترك آية أو نسخها[1] . لكن المعتزلة لم يدّعوا لأنفسهم الإحاطة الكاملة بالمتشابهات التي لا يعلمها إلا الله كما يدعى أهل السنة عليهم ، فهم يقطعون بما في المحكمات من تحقق العقوبة ، أما في المتشابهات فيرون أن المفسر لا يعلم منها سوى معاني ألفاظها وما تدل عليه من أحكام ، أما القطع بتحقق وقوعها أو انتفائه فقد اختص الله به نفسه من تأويلها . وقد أكد هذا أهل السنة أنفسهم ، فهذا عبد القاهر البغدادي يحكى عن واصل وعمرو وصفهما للمتشابهات بأنها « هي التي لا يعلم تأويلها إلا الله ، أي لا يعلم أحد هل يقع العقاب على الصغيرة أم لا إله إلا الله ! »[2] .

ويمثل تخريج واصل للمنزلة بين المنزلتين أول صورة لرد المعتزلة الآي المتشابهات إلى المحكمات تحت ظل العقل والبلاغة واللغة فالقول بالمنزلة بين المنزلتين حكم عقلي استمده واصل من إجماع الأمة على تسمية القرآن له بالفسق ، وانتفاء الأحكام القرآنية الواردة في المؤمنين والكافرين والمنافقين عنه . فوجب ألاَّ يسمى بها ، فوجب له منزله بين الكفر والإيمان[3] . وعلى هذا المنهج مضى عمرو ومعاصروه من المعتزلة فكانوا يستقصون المحكمات ويجمعون إليها المتشابهات ثم يصنفون ما فيها من أحكام على نسق عقلي يعطيها شكل القضايا العامة والظواهر الثابتة . ومن تطبيقات عمرو لذلك إيجابه قبول التوبة على الله . فخلاصة ما في القرآن من الوعيد تحقيق عقوبة المُصِرّ لقوله تعالى : ﴿ونادى أصحَابُ الجنّةِ أصحابَ النّار أن قد وَجَدْنا مَا وَعدَنا رَبُّنا حَقّاً فَهَلْ وَجَدْتُم ما وَعَدكُمْ رَبُّكُمْ حَقّاً قالُوا نعم﴾ ، فإن تابَ العاصي وأخلص وجب قبول توبته ، قال عمرو : « إن كان كافراً فقد قال تعالى : ﴿قُلْ لِلَّذينَ كَفَرُوا إنْ يَنتهُوا يُغفرْ لَهُمْ ما قَد سَلفَ﴾، وإن كان منافقاً فقد قال تعالى:﴿إنَّ

---

(١) المقالات ١ / ٢٦٩ ، أصول الدين / ٢٢١ .
(٢) أصول الدين / ٢٢١ .
(٣) راجع الانتصار / ١٦٤ ، ١٦٥ .

المُنافِقِينَ في الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ـ إلى قوله ـ إلا الّذينَ تابُوا﴾ . وإن كان فاسقاً فقد قال تعالى : ﴿فأُولئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ. إلاّ الَّذينَ تَابُوا﴾[1] . ولم يكن المعتزلة في إحالتهم المتشابه على المحكم يعدون عن مفاهيم القرآن ومعانيه بل على العكس كانوا ينكرون على كل من يتنصل من التفسيربالمأثور ، وإنما هو الكشف عن بلاغة القرآن في تخيّر ألفاظه وحسن إفهامه ، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين رغبة في سرعة استجابتهم طلباً لثوابه تعالى كما كان يقول عمرو بن عبيد[2] .

وتحت تأثير تلك الدعوة الدينية اتجه المعتزلة في تفسيرهم بهمة ونشاط ناحية المتشابهات يردون المطاعن ويوضحون ما في النسخ الشرعي من مصالح ، وينْظِمون المتشابه مع المحكم في خيط واحد ، هو ما فيها من بلاغة التأليف والنظم .

وخلص المعتزلة من جهودهم تلك إلى القول بوضوح آيات القرآن كلها ، وأن وجود تلك المتشابهات في القرآن لطَف إلهي قصد به المنزل تعريض المكلفين للثواب ، بما يبذلون من جهد في ايجاد المطابقة بين المحكم والمتشابه . وفي ذلك يقول المرتضى : « إن أصح التفاسير تفسير القرآن بالقرآن ، لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً لقوله « كتاباً متشابهاً » وأن رأس المصالح الشرعية تأويل المتشابهات القرآنية[3] . ومن أمثلته على تأكيد أهمية رد المتشابه إلى المحكم في إبطال مطاعن الملحدين قوله : إذا تمسك النصراني بقوله تعالى : ﴿إنَّا نحْنُ نَزَّلنا الذِّكْرَ﴾ ونحوه على تعدد الآلهة ، كان المحكم كقوله تعالى : ﴿وإلٰهُكُمْ إلٰهٌ واحِدٌ﴾ ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحداً يزيل ما هنالك من الاشتباه »[4] . ولم يلتفت المعتزلة إلى إنكار أهل السنة عليهم

---

(١) راجع الفائق / لوحة ١٥٢ ، ١٦٧ ، طبقات المعتزلة / ٨٤ ، الاعتصام ٣ / ١٠١ .
(٢) عيون الأخبار ١ / ١١٤ ، ٢ / ١٧٠ ، تفسير المعتزلة/ ٥٧ .
(٣) انظر إيثار الحق / ٢٩٠ ، ٣٥٤ ، ٣٩٠ .
(٤) الإيثار / ٩٢ .

واحتجوا على صحة منهجهم بقراءة قوله تعالى : ﴿وما يَعلَم تأويلَهُ إلاّ اللّهُ والرّاسِخُونَ في العلم يقولونَ آمنّا بِه﴾ ؛ على أن الواو عاطفة ، وقوله ﴿يقُولونَ آمنّا بِه﴾ في موضع الحال كما قال الشاعر :

الريحُ يَبكِي شَجوُهَا والبرقُ يَلمَعُ في غمامَة

وقوّوه بقراءة ابن مسعود : « ويقُولُون آمنّا بِه » ؛ بزيادة الواو[1] . ولم يخالف من المعتزلة في هذه القراءة إلا أبو علي الجبائي كما يقرر المرتضى والرازي والصفَدي . فقد جعل قوله : ﴿والراسخون في العلم﴾ مستأنفاً ، وقوله : ﴿يقولون آمنا به﴾ خبراً عنهم ؛ فيكون المراد بالتأويل هنا المتأوَّل الذي لا يعرفه العلماء ، مثل وقت قيام الساعة ومقادير الثواب والعقاب ، وصفة الحساب ، وتعيين الصغائر وأمثالها[2] . وقد أنكر المعتزلة عليه ذلك بشدة ، وإني لأحسبه يريد بذلك ما نص عليه واصل وعمرو ، ذلك أنه كان حريصاً على سلوك طريق المعتزلة في حل عوائص المتشابه ـ دون تمييز بإيجاد معانٍ لغوية جديدة في الألفاظ ، تقرِّب الشقة بين الآيات وأصول مذهب المعتزلة ثم تأكيدها بشواهد الشعر القديم[3] . وقد ساعد المعتزلة كثيراً في هذا الصدد ما في اللغة من أنواع المجاز اللغوي والتمثيل والتخييل وما شاكلها .

وفيما بين أيدينا من تأويلات قدماء المعتزلة في القرن الثاني الهجري ، يبدو واضحاً أنهم اتخذوا من نظرية الوجوه القرآنية أساساً لايجاد تلك المطابقة بين المحكم والمتشابه . فالأصم كما عرفنا يرى أن المحكم ما أُجْمِعَ على تأويله والمتشابه ما اختلف في تأويله ، لكنك إن تأمّلت في المتشابه وجدته

---

(١) المتشابه ١ / ١٥ ، حقائق التاويل ٥ / ٧ ، تنزيه القرآن / ٥١ ، ٥٢ ، الغرر ١ / ٤٣٩ ، أصول الدين ١ / ٢٢١ ، الغيث ١ / ٥٥ ، المقالات ١ / ٢٧٠ ، العلم الشامخ / ٤٠٣ ، الأصول الخمسة / ٥٩٨ - ٦٠٠ .

(٢) الغرر ١ / ٤٣٩ .

(٣) الغرر ١/ ٣٤٤ .

محكماً يعني بذلك اتفاق المحكم في بعض معاني المتشابه[1] . أما الإسكافي فقد نص على ذلك في تأويل قوله تعالى : ﴿هو الَّذي أنزَلَ عليْكَ الكِتابَ منه آياتٌ مُحكماتٌ هُنَّ أم الكِتابِ وأُخُرُ مُتَشابِهاتٌ﴾ حيث قال « آيات محكمات هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة ، وأخر متشابهات وهي الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة »[2] . وعلى ذلك مضوا يستخرجون الوجوه المعنوية المختلفة لتراكيب الآيات بما يوافق معاني التنزيه التي دلت عليها المحكمات استدلالاً بتراث العرب الشعري وعرفهم اللغوي وقد اتضحت هذه القواعد بجلاء في تأويلات قطرب والجاحظ ومعـاصـريهمـا[3] .

ومضى المعتزلة من بعد هؤلاء يتأثرون منهجهم بالنص عليه وتطبيقه في تأويلهم المتشابهات يتقدمهم الجبائي . . . فحين لا يتفق لفظ التمنِّي في قوله تعالى : ﴿وما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ ولا نبيٍّ إلاّ إذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيطَانُ فِي أُمنِيَتِهِ﴾ ؛ مع مفهومهم للعدل الإلهي الذي يؤكد نصرة الله لأوليائه ، واستئصال كل مثبِّط لدعوة الأنبياء ، يتحول أبو علي بالتمني إلى معنى القراءة لقول حسان :

تـمـنَّـى كـتـابَ الـلّهِ أوَّل لَيْلِهِ
وآخِـرهُ لاقَـى حِـمَـامَ الـمَـقـادِرِ[4]

ولنفس السبب يتأول (جعل) بمعنى (بيّن) في قوله تعالى : ﴿وكَذَلِكَ جَعَلنا لِكُلِّ نَبيٍّ عَدُوّاً﴾ ، فيصبح معنى الآية تعريف الأنبياء وأممهم بعدُوّهم حتى يحذروه . ويستشهد على ذلك بقول العريفي العنسي :

---

(١) سفينة الراغب / ٤٢١ ، المفردات / ٢٥٥ .
(٢) المقالات ١ / ٢٧٠ ، أصول الدين / ٢٢١
(٣) انظر ١١٤ - ١٢٦ من تفسير المعتزلة
(٤) المتشابه ٢ / ٥١١ .

جـعـلـنـا لـهـم نـهـج الـطـريـق فـأصـبـحـوا

عـلى ثـبـت مـن أمـرهـم حـيـث يـمَّـمُـوا[1]

ومن هنا كان أبو مسلم يَنعي على كل مستشهد بالمتشابه دون إحالته على المحكم ويتهمه بالزيغ تأولاً لقوله تعالى : ﴿فأمّا الّذينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فيتَّبِعُونَ مَا تَشَابه مِنْهُ ابتغاءَ الفِتْنَةِ﴾ فيقول : « الزائغ الطالب للفتنة ، وهو من يتعلق بآيات الضلال ولا يتأوله على المحكم الذي بينه الله تعالى . . . فسروا قوله ﴿وإذا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها﴾ على أنه تعالى أهلكهم وأراد فسقهم ، وأن الله يطلب العلل على خلقه ليهلكهم ، مع أنه تعالى قال : ﴿يريدُ اللّهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾ ، ﴿يُريدُ اللّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهدِيَكُمْ﴾[2] . . . الخ .

ويضيف الكعبي في تأويله للآية التي أنكر أبو مسلم تأويلها ضرورة اعتبار النسق المعنوي العام للقرآن كله في حمل المتشابهات على نظائرها والمحكمات وكيفيته ، فيقول : « إن سائر الآيات دلت على أنه تعالى لا يبتدىء بالتعذيب والإهلاك بقوله : ﴿إنَّ اللّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾ وقوله ﴿ما يَفْعَلُ اللّهُ بِعَذابِكُمْ إن شَكَرتُمْ وآمَنْتُمْ﴾ وقوله ﴿وما كُنَّا مُهْلِكِي القُرَى إلّا وأهلُهَا ظَالِمُونَ﴾ . فكل هذه الآيات تدل على أنه تعالى لا يبتدىء بالإضرار . وأيضاً ما قبل هذه الآية يدل على هذا المعنى وهو قوله ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّما يَهْتَدِي لنَفْسِهِ ومَنْ ضَلَّ فَإِنَّما يَضِلّ عَلَيْها وَلاَ تَزِرُ وازِرةٌ وِزرَ أُخرَى﴾ .

ومن المحال أن يقع بين آيات القرآن تناقض فثبت أن الآيات التي تلوناها محكمة ، وكذا الآية التي نحن في تفسيرها فيجب حمل هذه الآية على تلك

---

(١) اريب ٠/ ٢٢٦ .

(٢) الملتقط / ٣٤ ، ٣٥ .

الآيات » . أما أبو بكر القفَّال فيستخدم نظرية الوجوه القرآنية في تأويلها ، فيورد في تأويل الآية وجهين ، في كل منهما صنوان من المتشابهات والمحكمات(١) .

وابتداء من القرن الرابع كان المعتزلة يعتبرون رد المتشابه إلى المحكم في التفسير أصلاً من أصول الدين ، وقد أكد الرضى ذلك في تأويل قوله تعالى : ﴿رَبَّنا لَا تُزِغْ قُلُوبَنا بعْدَ إذ هَدَيْتَنا﴾ ؛ بقوله : « الذي أقوله أنا أن من أصلنا رد المتشابه من الآي إلى المحكم »(٢) ويفيض في بيان ذلك وفي تطبيقه عندما يتأول آية آل عمران/١٧٨ : ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلي لَهُمْ خَيْرٌ لأنفُسِهِمْ ، إنَّما نُمْلِي لَهُمْ لِيَزدادُوا إثماً﴾ . بردِّها إلى قوله تعالى : ﴿وَمَا خَلقْتُ الجِنَّ والإنسَ إلَّا لِيَعبُدون﴾ . فيقول : « هذه الآية من المحكم الموافق لدلالة العقل من أجل اللام في قوله تعالى ﴿ليعبدون﴾ والآية الأوّلة من المتشابه المخالف لدلالة العقل لدخول اللام في قوله تعالى ﴿ليزدادوا إثماً﴾ . . . فاحتجنا حينئذ الى حملها على الوجوه التي تظاهر أدلة العقل وقواعد العدل وهذا أصل من أصول الدين يجب العمل عليه والوقوف عنده(٣) .

وقد بذل عبد الجبار جهده في التعبير عن تلك الضوابط في صورة قواعد منظمة في كتابه « متشابه القرآن » . فأوجب على المفسر قبل الاستدلال بهما حكمة الفاعل وأنَّه واحد عدل لا يجوز أن يختار القبيح ليعرف أن القرآن حجة أصلاً(٤) .

وكذلك يجب أن يرتب المحكم والمتشابه على أدلة العقول ، فما وافقها كان محكماً وما احتمل هذا الوجه وخلافه فهو المتشابه . وبعد ذلك على المفسر

---

(١) انظر المفاتيح ٢٠/ ١٧٥ ، ١٧٦

(٢) حقائق التأويل ٥/٢٣

(٣) نفسه ٥ / ٢٢٧

(٤) المتشابه ١ / ٣٧ وانظر : ص ٥

أن يجعل المحكم أصلاً لتأويل المتشابه لقوله تعالى ﴿هو الَّذي أنْزَلَ عَليْكَ الكتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحكماتٌ هُنّ أُمُّ الكتابِ﴾ ولإجماع الأمة على ذلك[1].
فالتأويل كما هو واضح إنما يتجه إلى المتشابه لأنه يحتاج إلى قرينة من العقل أو السمع تبين معناه على عكس المحكم الواضح المعني . أضف إلى هذا أن للمحكم مَزِيَّة الردِّ على المخالفين ، إذ أنهم مقرّون بجملة المحكمات فإن خالفوها فقد خالفوا أدلة القرآن والعقل جميعاً فتلزمهم الحجة .

ويعود القاضي فيصرح بأنّ كلامه تعبير عما أحكمه المشايخ من أصول خلاصتها أن الأصل في كلام الحكيم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره المفسر كان لائقاً بالحكمة[2] . ولهذا جعل القاضي ومعاصروه التمكّن من حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما معقد صفات المفسر،وأن المفسر لا بد من أن يكون بحيث يمكنه حَمْلُ قوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء﴾ على قوله : ﴿قل هو الله أحد﴾ وقوله ﴿لقد ذَرَأنا لجَهَنَّمَ كثيراً من الجنِّ والإِنْس﴾ إلى قوله ﴿وما خلقْتُ الجنَّ والإنسَ إلّا ليعبُدُون﴾ . وهكذا الحال في غيرهما من الآيات المتشابهات والمحكمات[3] . ومضى القاضي على سنّة أسلافه في تأويل المتشابه ، إلا أنّه كان أكثر توسعاً منهم في ايجاد المعاني والاستشهاد عليها بالشعر . فلا غرو أن نقول إنه قد أمدّ تأويلات المعتزلة بسيل من الأدلّة والشواهد الطبيقية . فحين تتعارض العبادة في قوله تعالى : ﴿قل إن كان للرحمَنِ وَلدٌ فأنا أوَّلُ العابِدينَ﴾ مع قولهم بنفي التشبيه ، فإنه يتأولها بمعنى معجمي جديد في قول الفرزدق :

وأعبدُ أن يُهجى كليبٌ بدَارِمِ[4]

---

(١) المتشابه ١ / ٧
(٢) نفسه ٥ - ٧ ، الأصول الخمسة / ٣٨٢ ، ٦٠٠
(٣) الأصول الخمسة / ٦٠٦
(٤) تنزيه القرآن / ٣٢٠ .

وحين يصادم المدلول اللغوي للفظ الغواية في قوله تعالى : ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدنَّ لهم صراطَكَ المُستقِيم﴾ فإنه يتأولها بالخيبة والحرمان كما قال النظام ، ولكنه يستشهد عليه ببيت المرقش الأصغر :

والناس من يَلقَ خيراً يَحمَدُ النّاسُ أمره
ومَنْ يَغْوَ لا يَعدَمْ على الغَيِّ لائِما[١]

وبمثل ذلك ينفي عنه تعالى القول الحسّي في قوم تعالى ﴿إذا قضى أمراً فإنما يقولُ لهُ كُنْ فيكُونُ﴾ ، ويتأوله بسرعة الاستجابة[٢] ويدعم تأويل الجبائية ، وأبي عبد الله البصري ، وأبي مسلم الاصفهاني للخلق بأنه التقدير ، بشاهدين من الشعر القديم[٣] . وبذلك حدد القاضي للمعتزلة المنهج في تأويل المتشابهات وحملها على المحكم تحديداً نهائياً ، فنسجوا على مثاله ، وزادوا الشواهد والتخريجات اللغوية والبلاغية لتعضيد وجوه التأويلات المأثورة . فحين يتأول الشريف المرتضى قوله تعالى ﴿قال رَبِّ أرني أنظُرْ إليك قال لن تَراني ولكن انظر إلى الجبَل فإن استقرَّ فسوْفَ تراني فلمّا تَجَلّى رَبُّهُ للجَبَل جعله دكّا . . .﴾ ؛لم يكن له في تأويلها إلا استشهاده على ما تأولوه من نفي الجسمية عنه تعالى بأن التجلي هنا التعريف والإعلام ، والإظهار للمقتضى كقول الشاعر :

تجلّى لنا بالمشرفيَّة والقَنَا
وقد كان عن وقع الأسِنَّةِ نائِيا

وبيانه لنفي الرؤ ية التي تأوّلها سابقوه بتأييد « لن » لمعنى الفعل ، على طريقة العرب في تبعيد المعنى بالتمثيل والتخييل .

---

(١) المتشابه ١ / ٢٧٥ ، الاعتصام ١ / ١١٦ .
(٢) المتشابه ١ / ١٠٦ .
(٣) تفسير المعتزلة / ١٩٤ .

وما زالت قواعد القاضي سبيلهم في حمل المتشابه على المحكم حتى آخر أيامهم . فكنا نرى الحاكم والزمخشري يخرّجان تلك الآراء جميعاً في جعل الآيات الموافقة للاعتزال وأدلة العقول محكمة وما يخالفها متشابهاً يجب رده إلى المحكم . أما الحاكم فقد التزم بآراء سابقية واستخلاص ما فيها من أحكام إجمالية مشتركة في باب الأدلّة والأحكام .

أما الزمخشري فقد انطلق من أسر النصوص يحلق بالمتشابهات في آفاق البلاغة واللغة ليجلو ما بينها وبين المحكم من مطابقة تجريهما على سنن واحد ليتأكد في قلوب المؤمنين اتساق معانيه فيزدادوا إيقاناً بعقيدتهم وطمأنينة إليها . وليس هذا إلا تصويراً لنصيحة عمرو للمفسرين بتزيين المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة رغبة في سرعة استجابتهم ، وفي ثوابه تعالى . وعلى هذا كان الزمخشري يتأول هداية الله للمؤمنين إلى الصراط بتوفيقه له إلى حمل المتشابه على المحكم ، باعتباره واحداً من مظاهر عدالته تعالى . ومن ذلك تأويله للآية ﴿وإنَّ اللهَ لَهادِ الَّذينَ آمَنُوا إلى صراط مستقيم﴾ بقوله : ﴿أن يتأولوا ما يتشابه في الدين بالتأويلات الصحيحة ، ويطلبوا لما أشكل منه المحمل الذي تقتضيه الأصول المحكمة والقوانين الممهدة ، حتى لا تلحقهم حيرة ولا يعتريهم شبهة ولا تزل أقدامهم »[1] . ومضى الزمخشري يؤكد ذلك في تفسيره شرحاً وتطبيقاً مبيناً أن السبيل إلى بيان ما في المحكم والمتشابه من مطابقة تذهب بدعوى التناقض إنما يتيسر لمن تأمل ما في القرآن من علوم المعاني والبيان والنظم لقوله تعالى : ﴿أفَلا يتدبَّرُون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[2] . ولكنه يخص تأويل المتشابهات بما في علم البيان من تمثيل وتخييل وإمكانات مجازية لتأويل آي الصفات حين يتأول القبضة

---

(١) الكشاف ٢/ ٣٥٢ .

(٢) نفسه ١/ ٤١١ ،وانظر : ٢/ ٢٨٨ ، ٣/ ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٧٨ ، ٢٦ ، ٢١٢ - ٢١٥ من تفسير المعتزلة .

واليمين في الآية ٩٧ من سورة الزمر باقتداره وعظمته فيقول : « ولا ترى باباً في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب ، ولا أنفع وأعون على تعاطي المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء فإن كان أكثره وعِلْيَتُه تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديماً »[١] .

وإنما كان الزمخشري يخرّج تطبيقاته البلاغية من خلال قاعدة قدامى المعتزلة بالتنقيب عن معاني لغوية موجودة لما يعارض معاني التنزيه من ظواهر الألفاظ . ومن ذلك تأويله لليأس بمعنى العلم في قوله تعالى : ﴿أفَلَم يَيأس الّذينَ آمَنُوا أن لَوْ يَشاءُ الله لهَدَى النّاس جمِيعاً﴾ حين يعارض ما يذهب المعتزلة إليه من عدالته ورحمته ، ويستشهد عليه بما في الشعر واللهجات العربية والقراءات فيقول معنى فلم ييأس ، أفلم يعلم . قيل هي لغة قوم من النخع ، وقيل إنما استعمل اليأس بمعنى العلم لتضمنه معناه لأن اليائس عن الشيء عالم بأنه لا يكون كما استعمل الرجاء في معنى الخوف ، والنسيان في معنى الترك لتضمنه ذلك .

قال سحيم بن وثيل الرياحي :

أقولُ لهمْ بالشِّعْبِ إذ يَيسرونني
ألم تَيْأسُوا أنّي ابنُ فارسِ زهدمِ

ويدل عليه أن عليا وابن عباس وجماعة من الصحابة والتابعين قرأوا (أفلم يتبين) وهو تفسير أفلم ييأس »[٢] .

ومن خلال هذه القواعد الست مضى المعتزلة يفسرون آيات القرآن ويؤكدون أن أصول مذهبهم الخمسة هي خلاصة ما كان القرآن يدعو إليه . وقد اتفقت كلمة المعتزلة علي أن يكون ترتيب أصولهم الخمسة بتقديم التوحيد ، ثم

---

(١) الكشاف ٣ / ٤٠ .
(٢) الكشاف ٢ / ١٦٧ .

العدل ، والوعيد ، ثم المنزلة بين المنزلتين ، ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعللوا ذلك بأن تقديم التوحيد راجع إلى أن العدل علم بأفعاله تعالى فلا بد من تقدم العلم بحال الفاعل ذاتاً وصفاتاً لينبني العدل عليها . ولما كان الغرض بالعدل عندهم بيان أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يُخِلّ بالواجبات فقد أوجبوا عليه تعالى إزاحةَ علل عباده ، وتعريفهم مصالحهم بإرسال الأنبياء بالشرائع . وتشمل النبوات والشرائع بيان الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين،والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لما لنا فيه من الصلاح[1] . وتمثل هذه الأصول الخمسة في نظر المعتزلة مقدمة ضرورية لكل مكلّف ، فلا يلزم معرفة الفقه والشرع إلا إذا عرفها . ومن ثم كان لا يستحق الاعتزال في رأيهم - إلا من جَمَع هذه الأصول واعتقدها[2] . فتلك الأصول عند المعتزلة لطَف للمكلف في أداء الواجبات واجتناب المقبّحات ، كما ان كل أصل منها يجمع خلاصة ما انتهوا إليه في الرد على شبهات فريق من المخالفين. كما يقول القاضي . فخلافهم في التوحيد مع الملحدين والمعطلة والدهرية والمشبهة ، وخلافهم مع المجبرة بأسرهم في العدل ، وخلافهم مع المرجئة في باب الوعد والوعيد ، وخلافهم مع الخوارج في المنزلة بين المنزلتين وخلافهم مع الإمامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3] . فجوهر الأصول الخمسة عند المعتزلة إثبات للتوحيد ورد لمطاعن المخالفين .

---

(١) المحيط ١/ ٢١ ، الواسطة / ٢ .
(٢) الانتصار / ٢٦ ، الأصول الخمسة / ١٢٦ .
(٣) الأصول الخمسة / ١٢٤ .

الفصل الثاني

الدعائم القرآنية
لحرية الإرادة في التكليف

١ ـ مفهوم المعتزلة لعدالة الالوهية في القرآن
وترتيب مسائلها

العدل الإلهي هو الوجه الآخر لفلسفة المعتزلة الدينية في تنقية فكرة التوحيد القرآنية من كل لبس أو غموض ، من وجهة النظر الأخلاقية . فمن خلال ما تنزلت به الآيات من مظاهر عدالته تعالى الدالة على وحدانية في أفعاله ، رأى المعتزلة واجباً عليهم أن يبعدوا عن « الله » كل التصورات التي تنافي الاعتقاد بعدله ، وأن يطهروا فكرة الألوهية من كل المفاهيم التي لا تفيد بطبيعتها وحدة الله وتفرده ، وعدم تغيُّره المطلق . ومن ثم أجمع المعتزلة على اعتبار العدل الأصل الثاني من أصول مذهبهم ، ورتبوه على ما خلصوا إليه في باب التوحيد من صفات تجوز على الله أو لا تجوز . صورة ذلك قولهم : « أما الأصل الثاني من الأصول الخمسة وهو الكلام في العدل ، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى ـ جل وعز ـ وما يجوز عليه . فلذلك أوجبنا تأخير الكلام في العدل على الكلام في التوحيد[١] . وأَقْـدَمُ من ذكره المعتزلة في

(١) الأصول الخمسة / ٣٠١ ، انظر : الواسطة / ٢ ، المروج ٣ / ١٥٣ ، شرح الطحاوية / ٢٣٤ .

كتبهم وطبقاتهم ممن ناقش مسألة العدل والصفات من المعتزلة وطبقوها في تأويلاتهم لآي القرآن معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، والفضل الرقاشي ، وأبو شعيب[1] . وعن هؤلاء لقِنها واصل وعمرو ، فقالا بالعدل وأنكرا المعاني القديمة في صفاته تعالى[2] .

وتمثل آراء المعتزلة في باب العدل وتأويل آياته غير قليل من آراء مدرسة القدرية في إثبات حرية الإرادة الإنسانية ، ونفي كل شر أو قبيح عن أفعاله تعالى[3] . وأقدم وثيقة اعتزالية في تقنين هذا الاتجاه كتاب غيلان إلى عمر ابن عبد العزيز متأولاً قوله تعالى : ﴿وجَعَلْناهُم أئمّةً يدعُونَ إلى النّار﴾ بقوله : « ولن تجد داعياً يقول تعالَوْا إلى النار - إذاً لا يتبعه أحد - ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله . فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى ، أو يقضي ما يعذب عليه ، أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه ، أم هل وجدت رحيماً يكلف العبادة فوق الطاقة ، أو يعذبهم على الطاعة أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم ، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم . كفى ببيان هذا بياناً،وبالعمى عنه عمى[4] . وتنسب المعتزلة إلى الحسن البصري رسالة كتبها إلى عبد الملك بن مروان - وقد سأله عن القدر - فأجابه بما يوافق مذهب القدرية والمعتزلة في حرية الإرادة . وفي هذه الرسالة استدلالٌ بكثير من آي الكتاب وأدلة العقل ، ولهذا أنكرها أهل السنة والأشاعرة ويرجح الشهرستاني أن تكون الرسالة لواصل لا للحسن[5] .

---

(١) انظر طبقات المعتزلة / ٢٥ ، ١٣٣ ، ١٣٨ ، قبول الأخبار ٦ / ٢١١ ، فضل الاعتزال / ٨٥ ، ٩٢ .

(٢) طبقات المعتزلة / ٤ ، الملل ١ /٥٧ ، التبصير / ٤٠ ، تلبيس إبليس / ٩٣

(٣) قبول الأخبار / ٦ / ٢١٣ ، الاسلام لجيوم / ١٢٥ ، الدعوة إلى الاسلام / ٩٢ - ٩٣

(٤) طبقات المعتزلة / ٢٦

(٥) الرسالة كاملة في طبقات المعتزلة / ١٩ ، ٢٠ ، انظر الملل ١ / ٥٨ .

والعدل عند المعتزلة فرع على التوحيد ومرتب عليه ، وليس كما يعتقد البعض أن العدل مقدم في الترتيب التاريخي على التوحيد وأصل له[1] . فالصورة النهائية التي استقرت عند المعتزلة نقلاً عن أشياخهم من لدن أبي الهذيل العلاف ومدرسته هي قولهم ، « الذي يلزم العلم به أولاً هو التوحيد ، ويرتب عليه العدل لوجهين :

أحدهما : أن العلم بالعدل علم بأفعاله تعالى فلا بد من تقدم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره . والثاني : أنَّا إنما نستدل على العدل بكونه عالماً وغنياً وذلك من باب التوحيد لينبني العدل عليه » . وعلى هذا الترتيب كانوا يوجهون تأويلهم لآيات القرآن . فبعد إقرار المكلف بالتوحيد على ما بيناه أوجبوا أن ننظر فيما وصف الله به نفسه من صور العلم وقضاء الأفعال فيعلم أنه عالم يقبح القبيح ومستغن عنه ، وعالم باستغنائه[2] . . . ويترتب على هذا كونه عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، ولا يأمر بالقبح ولا ينهى عن الحسن وأن أفعاله كلها حسنه[3] . وفي ضوء هذا المفهوم الكلي للعدالة الإلهية اعتبر المعتزلة كل آية في القرآن تساير هذا المفهوم من المحكمات وما خالفه من المتشابهات وينبغي حمله عليها ورده إليها . ومن جهة أخرى صنف المعتزلة ما في القرآن من مظاهر عدالته تعالى ثلاث مسائل أساسية :

١ ـ التحسين والتقبيح العقليان .

٢ ـ حرية الإرادة الإنسانية في قضاء الله وقدره .

٣ ـ الاستحقاق بالتكليف[4] .

---

(١) انظر : العقيدة والشريعة / ٩٣ ، تلبيس ابليس / ٩٣ ، ٩٤ .
(٢) المحيط ١ / ٢١ ، الخمسة / ٦٥ ، ٦٦ .
(٣) الأصول الخمسة / ٦٥ ، المغني ١١ / ٥٩ .
(٤) راجع : المحيط ١/ ٢٢٨ ، تذكرة الصاحب / ٩٠ ، المروج ٣ / ١٥٣ ، الواسطة / ٨٢ ، ٨٣ الأصول الخمسة / ١٣٢ - ١٣٣ .

وقد أسلمتهم تلك الدراسات الى اتخاذ العدل إطاراً لأصول الاعتزال الثلاثة الباقية وخيطا ينتظمها . وقد عبر القاضي عن تصوير المعتزلة لذلك بقوله : « إذا نحن عرفنا هذه الأصول ونفينا أن يقع في أفعاله القبيح وأثبتناه فاعلاً للواجب ولما هو حسن واحسان ، دخل تحت هذه الجملة ما يتصل بالنبوات من التكاليف الشرعية ، لأنه عز وجل إذا علم أن صلاح عباده يتعلق بأمر من الأمور لا سبيل إلى معرفته من جهة العقول . فلا بد من أن يبعث إليهم من يعرّفهم ذلك فيكون من باب إزاحة العلة ويدخل في جملة العدل . . . وإذا دخل تحت العدل النبوات والشرائع فقد دخل تحته الوعد والوعيد ، لأن العلم بهما على الحد الذي نُثْبِتُ الآن هو من جهة السمع .

وكذلك إذا وجب أن يعرفنا الله مصالحنا فقد تضمن ذلك بيان المنزلة بين المنزلتين ، لأن علينا تكليفاً فيما نجريه من الأحكام على المكلفين ومن نسميهم بأسماء مخصوصة لما لنا في ذلك من ضروب اللطف والصلاح . وكذلك فقد تضمن وجوب تكليفنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لما لنا فيه من الصلاح »[1] .

وفيما يلي استيضاح لجهود المعتزلة في بيان فكرة العدل القرآنية وتأويل ما يتعلق بها من آيات متوافقة ومتخالفة ، طبقاً لما أقروه من تصنيف مسائله وترتيبها .

٢ ـ التحسين والتقبيح العقليان

العقل مناط التكليف في القرآن وسائر الشرائع إجماعاً . ولما كان لفظ العقل يطلق على معان كثيرة فقد اختلف المفسرون والفقهاء في تفسير العقل

---

(١) المحيط ٢١/١ ، الأصول الخمسة / ١٢٢ .

الذي هو مناط التكليف[1] . أما المعتزلة فالتحسين والتقبيح العقليان عندهم هما الخلاصة الحقيقية لمعايشتهم لنص القرآن ، ومحاولاتهم العديدة بيان ما في القرآن من ركائز عقلية كان يقيم عليها أحكام الشريعة .فالتحسين والتقبيح بالعقل عند المعتزلة قاعدة عقلية تستمد مادتها مما تنزلت به آيات القرآن من إحالة على العقل في بيان حكمة الله ، وما جَبَل عليه الكائنات والشرائع من حسن أو قبيح ، وبذلك كانت نظرية المعتزلة في التحسين والتقبيح تقويماً للمثال العقلي الأعلى السائد في مجال الدين والعقائد على أساس قرآني محض .

فالعقل عند المعتزلة كما تصوروه من خلال حث القرآن على تعقل آيات الله في الكون ، هو مجموعة المعارف والعلوم التي واثق الله بها عباده وركزها في عقولهم لتكون معياراً يعرفون به ما في الحسن من حُسْن وما في القبيح من قبح،فبين لهم ما في الشرائع من محاسن التشريع وحكمة المشرّع سبحانه وتعالى[2] . وعلى هذا الأساس أخذ المعتزلة يتأولون كل ما ورد في القرآن من تذكير دائب بالعقل باعتباره ضابطاً ومعياراً للحقيقة الدينية[3] ، وبذلك يكون العقل مدركاً لما في الأشياء من حسن وقبح وليس منشئاً لها ويكون التحسين والتقبيح العقليان مدخلاً أساسياً للشرائع السمعية والنبوات يصدقها وينفي عنها كل دخيل[4] .

وترجع أولية هذا الاتجاه إلى شيوخ واصل وعمرو وعلى رأسهم الفضل الرقاشي الذي اتهمه أهل السنة بأنه كان يفسر القرآن برأيه لاتخاذه ما في الآيات من ذكر للجنة والنار في آي الوعيد مداراً لتفسير القرآن . ومن ثم لم

---

(١) أنظر شرح المواقف ٨/ ٤٦ .
(٢) انظر التهذيب ٣٧/١ .
(٣) التيسير / ٦ .
(٤) شرح المواقف ٣ / ١٤٦ ، ٨ / ١٨١ ، الارشاد / ٢٥٨ ، الضحى ٣ / ٤٨ - ٥٠ .

يكن غريباً أن ينص واصل على اعتبار العقل مصدراً شرعياً لمعرفة الحقيقة ، ويستخلص من القرآن في تأويلاته وبحوثه الكلامية التعريف الكامل للعدل بمفهومه الفلسفي الذي عرفه المسلمون بعد حركة التعريب للتراث القديم . ويبدو هذا واضحاً في حديث الشهرستاني عن مفهوم واصل وفرقته للعدل في القرآن بأنه ما يقتضيه العقل من الحكمة وحرية الإرادة ،وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة[1] ، قال الشهرستاني في التعريف بالقاعدة الثانية من قواعد واصل « القاعدة الثانية : القول بالقَدَر ، وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي . وقرر واصل هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات فقال : إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر . . فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المُجازي على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله . . ويستحيل أن يخاطب العبد بالفعل وهو لا يمكنه أن يفعل. . . واستدل بآيات على هذه الكلمات »[2] وقد تابع عمرو بن عبيد وأصحابه ، واصلاً باعتناق ما ذهب إليه من آراء في حرية الإرادة ،وبالامتناع عن إضافة شر أو قبيح إلى الله تعالى[3] .

وما زال المعتزلة يفسرون ما في القرآن من آيات العدل متأثرين خطى واصل ومنهجه في بيان مقتضيات الحكمة ، وحرية الإرادة إلى أن ظهر أبو الهذيل وطالع كتب الفلسفة وتمثلها حق تمثلها ، فأظهر ما كان يتضمنه قولهم في العدل وتأويل القرآن من قاعدة التحسين والتقبيح العقلية . وعن أبي الهذيل ومدرسته أخذها سائر المعتزلة كما يصرح القاضي في استدلالاته على التحسين والتقبيح بقوله : « ومنها ما ذكره شيخنا أبو الهذيل واستدل به أبو

---

(١) الملل ١ / ٥٢ .

(٢) نفسه ١ / ٥٨ ، ٥٩ .

(٣) طبقات المعتزلة / ٤ ، والملل ١ / ٦١ .

اسحق بن عياش وغيره من مشايخنا وهو قولهم : قد ثبت ان الله تعالى فاعل للحسن وعالم به ، فلا يخلو إما ان يفعله لاحتياجه إليه وذلك مستحيل عليه ، أو أن يفعله لحسنه أو كونه إحساناً على ما نقوله[1] . » ولكن ابن القيم يرى أن مصدر نظرية المعتزلة في التحسين والتقبيح هو رأي الخوارج في الامامة وأنها لا تختص بشخص إلا أن يجتمع فيه العلم والزهد ، فإذا اجتمعا كان إماماً نَبطياً[2] .

هكذا خلص المعتزلة من دراساتهم القرآنية في القرن الثالث إلى أن مفهوم مشايخهم ومفسريهم للعدل في القرآن ليس إلا نتيجة مباشرة لاستقراء ما في الآيات من مظاهر حكمته تعالى ، وبيان ما فيها من حسن ، وانتفاء للقبح عنها . وترتب على هذا أن أصبح التحسين والتقبيح العقليان في إطار الحكمة محوراً لأصول الاعتزال الخمسة في تفسيرهم للقرآن، وما يتعلق به من دراسات فلسفية وأدبية وبلاغة . فالعدل القائم على التحسين والتقبيح ينبني على مباحث التوحيد ومعرفة الصانع وكونه حكيماً . ويندرج تحت العدل الوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف كما عرفنا . وفي ذلك يقول المقبلي : « ومعظم مذهب المعتزلة الذي ينتفي الاعتزال بانتفائه ، مسألة الحكمة والتحسين والتقبيح[3] . ويمضي المقبلي في بيان ذلك بأن العقل وما فيه من تحسين وتقبيح حجة شرعية وأساس للاستدلال بحجج القرآن السمعية فيما تدل عليه بقوله : « العقل حجة الله وحكمه كصريح خبر الله سبحانه ، إلا أن هذا شيء لا يكاد يوجد في دنيا ، بل قد أردف الله سبحانه كل حجة عقلية بحجج سمعية جمة : ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ ، ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾ ،﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً

---

(١) الأصول الخمسة / ٣٠٧ . ربيع الأبرار / ٢٢٩ .

(٢) تلبيس إبليس / ٩٣ .

(٣) العلم الشامخ / ٢٦٠ .

أن اعْبُدُوا اللهَ﴾[1] .

ومن هنا يمكننا القول بأن نظرية التحسين والتقبيح العقليين اصبحت واجهة الخلاف بين المفسرين والفقهاء من المعتزلة ومخالفهم . وإنما كان خلافهم حول جهة التحسين والتقبيح وليس في ذات الحسن والقبح . فبينما كان المعتزلة يرون أن كل ما ورد في القرآن من تكاليف وشرع إنما هو تعريف بما ركزه الله في عقول البشر من جِبلّة الخلق تحسيناً وتقبيحاً ،وتعريضاً للثواب على جهة الاستحقاق . كان المخالفون يرون التحسين والتقبيح من الشرع احتجاجاً بأن الأفعال كلها مستوية في أنفسها ، وإنما صارت حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه عنها[2] . ولقد نافح القبلي من معتزلة الزيدية المتأخرين عن تطبيقات المعتزلة لنظرية التحسين والتقبيح في تأويلهم للقرآن منافحة شديدة ضد أهل السنة .

وبيان ذلك تأويلهم للقبح في تطبيقات المعتزلة لنظرية التحسين والتقبيح في تأويلهم للقرآن ومنافحتهم منافحة شديدة ضد أهل السنة . ومن أمثلة ذلك تأويلهم للقبح في الزنا في مثل قوله تعالى : ﴿ولاَ تقرَبوا الزِّنا إنَّهُ كانَ فاحِشَة وسَاء سَبيلا﴾ قال المقبلي : الزنا في نفسه خير نظراً إلى أنه لذة تطلبها النفس . ولذا صرح القائلون بالتحسين والتقبيح أن قبحه شرعي لغموض حكمته لا كما يفتري عليهم نفاة الحكمة . لكنه تعالى يصرح بأنه فاحشة وساء سبيلاً ، فبين لنا ان نفعه مضمحل بجنب قبحه ، وأنه أحق باسم القبح والفاحشة . وهذا يبين لنا أن حكمته عدم اختلاط الأنساب حتى لا يصير هذا النوع الإنساني لاحقاً بسائر الحيوان كالكلاب وغيرها وغير ذلك . فغلب عليه

---

(١) العلم الشامخ / ٤٠٧ .

(٢) المغنى ١١ /١٨٦ ، سفينة الراغب/١٦٣ ، الضحى ٣/٤٥ ، أصول الدين/٣٦ ، المستصفى ١ /٥٧ ، الملل ١ /٥٣ ، ٥٦ ، ٨٨ ، التمهيد/ ١٢٥ ، شرح المواقف ١ /١٧٨ ، ٦ /٤٦ ، ٨ /٩٦ ، ٣٧٨ ، العلم الشامخ /١٦١ ، ١٦٦ ، الاعتصام / ٢٤١ ، نهاية الاقدام /٣٧١ ، الامتاع والمؤانسة ١ / ٢١٤ ، رسائل ابن تيمية ١ / ٣٢٦ أربعين الرازي / ٢٤٦ .

إطلاق القبح لأنه أغلب صفاته وأشدها . وعلى نحو هذا النمط كل ما يقال فيه خير وشر[1] . أما أهل السنة فيردون على المعتزلة هذا التأويل في مثل قول ابن خير اليمني : « القدرية يسمون القبيح قبيحاً لقبحه في العقل والحسن حسناً لحسنه في العقل . وهذا خطأ لأنه لو كان ذلك لم يوجد شيء من جنسه إلا وكان قبيحاً . وقد وجدنا الزنا قبل ورود الشرع لا يسمى قبيحاً إلا بعد ورود الشرع بتحريمه وتقبيحه . وكذلك تزوج الأمهات والأخوات وذوات المحارم غير قبيح في العقل[2] .

وأياً ما كان أمر الخلاف بين المعتزلة ومخالفيهم في التحسين والتقبيح ، فقد استطاع المعتزلة استخلاص ما في الآيات من أدلة وبراهين عقلية على أن : « ما كان واجباً أو قبيحاً أو حسناً في العقل لا تختلف فيه الشرائع[3] . واتخذ المعتزلة من قوله تعالى : ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيينَ مُبَشِّرينَ ومُنْذَرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بالحقّ لِيَحْكمَ بَيْنَ النَّاسَ فِيمااخْتَلَفُوا فيهِ ومَا اخْتَلَفَ فيهِ إلاّ الَّذِينَ أوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جَاءَتْهُمُ البَيِّنَاتِ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾ ، أصلاً للاستشهاد على التحسين والتقبيح العقليين قبل الشرائع والنبوات قال ابو مسلم : « إن النـاس كانوا أمة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم الكذب والجهل والبعث وأمثالها[4] . وبهذا مضوا يفسرون كل ذكر للعقل والميثاق في القرآن بأنه يعني ما حسَّنهُ في العقل أو قبحه . فمثلاً حين يعاتب سبحانه بني إسرائيل بقوله : ﴿أتأْمُرونَ النَّاسَ بِالبرِّ وتنسُونَ أنفُسَكُمْ وأَنْتُم تَتْلُونَ الكِتَابَ أفَلا تعقِلُونَ﴾. يؤكد الحاكم من أول تفسيره خلاصةَ تأْويلات أساتيذِه وسابقيه بقول : « إن العقل علوم ضرورية مجموعة ،

---

(١) العلم الشامخ / ٦٦٩ ، انظر : أحكام القرآن للجصاص ٣ / ٢٠٠ .
(٢) انتصار ابن خير / ٤٣ .
(٣) التهذيب ٨ / ٧٤ .
(٤) الملتقط / ٢٢ ، ٢٣ .

إذا حصل في الإنسان صار متكلماً . وأهم علوم العقل العلم بالواجبات العقلية والمحسنات والمقبحات . وسمى ذلك عقلاً تشبيهاً بالعقال ، لأنه يمنعه عن الإقدام على القبيح »[١] . وحين يذكرهم ميثاقه عليهم في قوله تعالى : ﴿واذكُرُوا نِعمَةَ الله عَلَيْكُمْ ومِيثاقَه الَّذي واثقكُمْ بِهِ إذْ قُلتُم سَمِعْنا وأطَعْنا﴾ فإنهم يتأولونه بقولهم : أما الميثاق من الله تعالى فهو العلم بما أودع في العقل من التكليف ولا عاقل إلاّ ويُقِرُّ بأنّه يقبح منه الظلم القبيح ، فيجب عليه الإنصاف وغيره فهذا هو المراد. ولذلك قال بعده «واتقوا الله يعني فيما ألزم وكلّف»[٢] . ويدير المعتزلة في هذا الفلك ما ورد في القرآن من إضافة الهدى والبيان والتوفيق وأمثالها إلى الله ، وعمدتهم في هذا وصفه تعالى للقرآن بأنه هدى في قوله تعالى ﴿ذلِكَ الكِتابُ لا رَيْب فِيهِ هُدىً للمُتَّقِينَ﴾[٣] . ومن أقدم المعتزلة إعمالاً لذلك في تأويلاته أبو بكر الأصم الذي كان يفسر البيان بأنه من نظائر الهدى في وصفه تعالى للقرآن بقوله : ﴿هَذا بَيانٌ للنَّاسِ وَهُدىً ومَوْعِظَةٌ للمُتَّقينَ﴾، حيث كان يتأول البيان بأنه : أي القرآن من عند الله سبحانه ، فيدل بذلك على أنه لا شيء في القرآن إلا ويُعرف معناه بما معهم من ركاز العقل تحسيناً وتقبيحاً[٤] .

وخلاصة ما أدت تلك الجهود المعتزلة اليه من أدلة أولها :

أن المكلفين كانوا يتحاكمون إلى العقل قبل ورود الشرائع ، ولو لم يكن في الأشياء حسن وقبح ذاتيان لأفحم الرسل . فلو لم يدرك العقل ما في الرسالة من حسن دون التوقف على الشرع لقال المكلفون لا يجب علينا النظر في معجزاتكم ونبوتكم إلا بالشرع ، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا فيها فيفحم الأنبياء .

---

(١) التهذيب ١ / ٣١ .
(٢) تنزيه القرآن / ١٠٢ .
(٣) التهذيب ١ /٧ .
(٤) التهذيب ١ / ٢٢٩ .

وثانيها : أنه لو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع لامتنع تعليل الأحكام الشرعية بها، ولما أمكن الفقهاء الاجتهاد في المسائل التي لا نص فيها . وفي منع الاجتهاد سد باب القياس وتعطيل كثير من الوقائع والأحكام الواردة في القرآن[١] . وقد صور المقبلي هذا الدليل بأن زوال التحسين والتقبيح زوال لحجية الخير الشرعي نفسه حيث يجوز تكذيبه الصادق وتصديقه الكاذب فلا يعلم صدق نبي قط ، ولا يوثق بخبر من أخباره تعالى .

وثالثها : أنهما وسيلة ملزوم العدل من استحقاق المدح على الطاعة والمدح على المعصية[٢] . واستدلالاً بتلك البراهين العقلية مقرونة بمصادرها من آيات الكتاب كان المعتزلة يؤكدون أن الحكم بالحسن والقبح على الأشياء ثابت في العقول وليس باختيار مختار ، أي ان الله قرر في العقول العلم بوجه وجوب الأفعال على الجملة ثم يتعاون السمع والعقل على تفصيل تلك الوجوه والدليل عند المعتزلة على ذلك قوله تعالى حكاية عن قوم صالح :﴿قَالُوا تَقَاسَمُوا بِالله لَنُبَيِّتَنَّهُ وأهلَهُ ثُمّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ ما شَهِدنا مَهلكَ أَهْلِه وإنَّا لَصَادِقُونَ﴾ . قال الزمخشري : « وفي هذا دليل قاطع على ان الكذب قبيح عند الكفرة الذين لا يعرفون الشرع ونواهيه ولا يخطر ببالهم ألا ترى انهم قصدوا نبي الله صالح ولم يرضوا لأنفسهم بأن يكونوا كاذبين حتى سَوَّوْا للصدق في خبرهم حيلة[٣] . ومن أراد الله كمال عقله عرَّفه العلوم المتعلقة بالمقبحات أو المحسنات[٤] . وبهذا المفهوم القرآني للتحسين والتقبيح ينبغي أن نفهم قول المعتزلة : « إن دليل العقل أقوى من كل دليل يصحب الكلام[٥] . وأنه لو لم يكن يعلم

---

(١) العلم الشامخ / ١٨٠ .
(٢) انظر : الانتصار / ٩٠ ، المواقف ٨ / ١٩٢ ، العلم الشامخ / ١٧٧ ، ١٨٥ ـ ١٨٧ الملل ١ / ١٢٧ ، الضحى ٣ / ٤٥ ـ ٤٨ ، الكشاف ٢ / ٢٥٦ .
(٣) الكشاف ٢ / ٤٥٦ ، وانظر المغنى ١٥ /٤٣ ، ١٤ / ١٥١ ، العلم الشامخ / ٤٥ ، ١٨٩ ، شرح المواقف ٨ / ١٨١ .
(٤) المغنى ١١ / ١٩٨ .
(٥) تنزيه الأنبياء / ٧٣ .

بالعقل أحكام الافعال لم يمكن أن تعرف بالشرع أحكامها[1] . وتعتبر تأويلات الأصمّ في القرن الثاني مرجعاً أساسياً للمعتزلة في قولهم بقاعدة التحسين والتقبيح ، ومثالاً عملياً لتطبيقها في تفسير القرآن . وأهم ما اعتمد عليه المعتزلة من تأويلاته ، تأويله لقوله تعالى : ﴿ربِّ أرِنِي أنظُرْ إليْكَ قَالَ لنْ تَرانِي﴾ إذ يقول : « المقصود من هذا السؤال أن يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤ يته حتى يتأكد الدليل العقلي بالدليل السمعي وتعاضُد الدلائل أمر مطلوب للعقلاء[2] » .

وتمكِيناً مِنَ المعتزلة لقاعدة التحسين والتقبيح أطلقوا الحُسْن على ما عدا القبيح حتى المباح بمعنى ما لا حرج في فعله وتركه ، فعلى هذا لا يخلو فعل منهما باعتبارهما قاعدة شرعية[3] ، ومع ذلك فقد أكد المرتضى اليماني أن مباحثهم في التحسين والتقبيح مستمدة مما لفت القرآن النظر اليه من ضرورة التدبر فيهما وضعه سبحانه من آيات في خلقي الإنسان والكون استدلالا بقوله تعالى : ﴿ أولَمْ يَتَفكرُوا فِي أنفسهِمْ مَا خَلقَ الله السَّمواتِ والأرْضَ وَمَا بَينهُما إلاَّ بِالحقِّ ﴾. فالحق أو ما سموه بالحسن هو الأصل في أفعاله تعالى وما جبل عليه عقول عباده . ويضيف المرتضى أنهم استشهدوا على ذلك بقوله تعالى : ﴿ قال إنِّي أعْلمُ مَا لا تَعْلمُونَ ﴾ جواباً لقول الملائكة في قصة آدم ﴿ أتَجعَل فِيهَا مَن يُفسِدُ فِيهَا ويُسْفكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسبِّح بِحمْدِكَ وَنقدِّسُ لكَ ﴾. وأكدوا به أن العقل جزء من أفعاله تنتظمه حكمته تعالى لقوله ﴿ وَعَسى أنْ تَكرَهُوا شَيئاً وَهُوَ خيرٌ لكُمْ وَعَسى أنْ تُحِبوا شَيئاً وَهُو شَرٌ لكمْ والله يَعلمُ وَأنْتُمْ لا تَعْلمُونَ ﴾ ويختم المرتضى حديثه ببيان الصورة النهائية للحسن والقبح عند المعتزلة في تأويل القرآن بقوله : إن الشر المحض لا

---

(١) الفائق / لوحة ٤٩ .

(٢) المفاتيح ١٤ / ٢٢٨ .

(٣) العلم الشامخ / ١٧٤

يكون من أفعاله تعالى بخلاف الشر المشتمل على الخير ، فيكون فيها ويكون ذلك الخير هو المقصود ، وهو المسمى تأويل المتشابه في لسان الشرع ، وغرض الغرض في لسان الحكماء »[1] . ولم يتوقف المعتزلة في تأكيدهم لنظرية التحسين والتقبيح عند القرآن فكانوا يؤكدونه بما في الحديث النبوي انطلاقا خِلَافَ أبي شعيب في درسه لما في القرآن من صفات الألوهية مستشهدا بالحديث الشريف : « لا أحد أغير من الله وأنه تعالى يفرح بتوبة عبده ويُسَرُّ بها[2] » .

وقد لخص المقبلي شواهدهم على ذلك في قوله : أنه « قد ثبت في الصحيحين عن ابن مسعود سماعا أنه ﷺ قال : « لا أحد أغير من الله . من أجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا أحد أحب إليه المدح من الله تعالى .

من أجل ذلك مدح نفسه . وفي رواية البخاري أنه قال : « أما وجه استدلالهم بتلك الروايات فقد قالوا : « في هذا الحديث دلالة على أن التحريم ؛ أي النهي عن الفواحش نهيا مقرونا بالوعيد هو لما فيها من الصفة الموجِبَة لغيرة الرب . وتلك الصفة هي ما يعبر عنه بالقبح وحقيقتها حقيقته . فهذا الحديث دليل واضح على التحسين والتقبيح العقليين . . والمعتزلة تقول ليس له أن يبلغهم غيرته ويلزمهم ترك الزنا إلا مع التزام النفع »[3] .

وهكذا أصبحت نظرية التحسين والتقبيح عند المعتزلة عياراً لما جاء به القرآن . فلقد اعتبر المعتزلة كل آية وافقت أصول مذهبهم بناء على ما فهموه من قواعد التحسين والتقبيح بالعقل في القرآن بحكمة ينبغي رد ما خالفها من آيات إليها . ونص المعتزلة على أن هذا النهج أحد أصول الدين . وخير ما

---

(١) الإيثار / ٣٧٧ ـ ٣٨١ ، انظر المتشابه ١ / ٣ ـ ٥ ، ٢ / ٥٥٢ ، التهذيب ١ /٢٣ .
(٢) شرح نهج البلاغة ٣ / ٢٣٤ .
(٣) العلم الشامخ / ٣٢ ، ٣٣ .

يصور لنا ذلك تأويل الشريف الرضي لقوله تعالى : ﴿ وَلا يَحسَبَنَّ الذينَ كَفَرُوا أنَّما نُمْلِي لَهُمْ خَيرٌ لأنفُسِهِمْ إنَّما نُملِي لَهُم لِيَزدادُوا إثماً . . الآية ﴾ فيقول أولا إنه ذكر في مطالع تفسيره مكرراً ومردوداً كثيراً من الأدلة على حكمة الله سبحانه ، وصفة عدله ونفي القبائح عن فعله ، ثم يحيل الآية على قوله تعالى ﴿وَمَا خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلاَّ لِيَعبُدُون ﴾؛ ثم يقول : « هذه الآية من المحكم الموافق لدلالة العقل من أجل الكلام في قوله تعالى (ليعبدون). والآية الأوّلة من المتشابه المخالف لدلالة العقل لدخول الكلام في قوله تعالى : « لِيَزدادُوا إثماً » ، فاحتجنا حينئذ إلى حملها على الوجوه التي تظاهر أدلة العقل وقواعد العدل . وهذا أصل من أصول الدين يجب العمل عليه والوقوف عنده[1] » .

وقد أفضت نظرية التحسين والتقبيح بالمعتزلة إلى التزام أخلاقي في باب العدل هو قاعدة الوجوب على الله . ذلك أن الوجوب عندهم لا ينفصل عن الحُسن فينبغي أن يكون كل ما ذكر في القرآن من أفعاله وأوامره ونواهيه حسنة لا قبح فيها[2] .

وبناء على ذلك قالوا إن ما ذكره تعالى في القرآن من ثواب وعقاب هي واجبات عقلية أوجبها الله على نفسه ومهدوا السبيل إليها بحرية الإرادة الإنسانية ، واللطفَ ومراعاة مصالح العباد في التكاليف الشرعية[3] .

واحتج المعتزلة لقولهم بأن العمل يوجب الأجر على الله بالآية الكريمة : ﴿ الذِّينَ يُنْفِقُونَ أموَالهُم في سَبِيلِ اللّهِ ثُمَّ لا يُتْبِعونَ مَا أنفقُوا مَنا

(١) حقائق التأويل ٥ / ٢٧٧ ، انظر : الملتقط ٣٤ ، ٣٥ ، الأصول الخمسة/ ٥٩٨ ، الكشاف ١ / ٣١٠ ، التيسير / ٦ .
(٢) رسالة المرتضى في علم الكلام / ٦٤ ، العقيدة النظامية / ٤٦ ، الكفيل ٣ / ورقة / ١٥٥ .
(٣) نهاية الاقدام / ٣٧٠ ، شرح المواقف ٨ / ١٩٥ ، طبقات السبكي ٢ / ٨٢ ، العلم الشامخ / ٥٢ ، حادي الأرواح ١ / ٢٤ ، ٢٥ .

ولا أذىً لَهُمْ أجرُهُم عِندَ رَبِّهِمْ ولا خَوفٌ عَليهِمْ ولا هُم يَحزَنونَ ﴾؛ وقاسوا عليها نظائرها[1] . ومن نظائر هذه الآية التي اعتقدوا بها قوله تعالى : ﴿ ثم ننجِّي رسُلَنا والذِّينَ آمنُوا كَذَلِكَ حقًّا عَلَينا نُنْجِ المُؤمِنِين ﴾. قالوا إنها تدُل على أن نجاة المؤمن واجبة عليه تعالى ، ولذلك قال حقاً علينا . ولفظة على تنبىء عن الإيجاب وحقًّا ينبىء عن الوجوب[2] . وبهذا كانوا يفسرون العدل في قوله تعالى : ﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان ﴾ بأنه الواجب لأن الله تعالى عدل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم واقعاً تحت طاقاتهم[3] .

لقد خطا المعتزلة بتعريف واصل وعمرو للعدل في القرآن خطوة أبعد ، فاصطلحوا على أن المراد بالعدل في القرآن أن أفعاله تعالى كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ، ولايُخِلُّ بما هو واجب عليه[4] .

وعلى هذا الاصطلاح فرّع المعتزلة سائر مباحث العدل وفسروا ما في القرآن من مظاهره . وقد صور الملاحمي ذلك بقوله : « اعلم أن الأصل الذي تتفرع عليه مسائل العدل هو بيان أنه تعالى حكيم لا يجوز أن يفعل قبيحاً ولا أن يخل بواجب عليه . فإذا بينا هذا الأصل تبين أن كل أفعاله تعالى حسنة وأن القبيح ليس من فعله بل هو من غيره . وأنه لا بد من أن يفعل ما يجب عليه في الحكمة . ثم ترتَّبُ عليه المسائل المفصلة فيتبين أن كل ما علمناه من فعله فهو حسن وتبين وجه حسنه[5] .

وإنه لمن الواضح أنهم يعنون بالحسن في أفعاله داعي الحكمة . ومن هنا وقف المعتزلة ما في القرآن من أفعاله وأوامره ونواهيه على الدواعي ،

---

(١) المفاتيح ٧ / ٥١
(٢) التهذيب ٤ / ٣٣٢ .
(٣) الكشاف ٢ / ٢١٤
(٤) الأصول الخمسة / ١٣٢ ، الواسطة / ٨٢
(٥) الفائق / لوحة ٤٨ ، المحيط / ٢١

واتخذوا من ذلك دليلا على أن أفعاله تعالى معللة بالغرض الذي هو مراعاة مصالح المكلفين[1] .

وفي ذلك يقول المرتضى اليماني : « إن وقوف الأفعال على الدواعي معلوم صحيح البرهان، بل إنه وفاقي على الصحيح وهو دليل المعتزلة على أن الله تعالى عدل لا يفعل القبيح ، والدواعي هي العلوم بالمصالح والمنافع والمضار والظنون لذلك[2] .

وقد أجمع المعتزلة في استدلالهم على تعليل أفعاله بقوله تعالى : ﴿ ويُبَيِّنُ اللّهُ لكُمُ الآياتِ واللّهُ عَلِيمٌ حَكيمٌ ﴾ ونظائرها فقالوا : « دلت الآية على أنه إنما يجب قبول بيان الله تعالى لمجرد كونه عالماً حكيما . والحكيم هو الذي لا يفعل القبائح فتدل الآية على أنه لو كان خالقاً للقبائح لما جاز الاعتماد على وعده ووعيده . . . وقوله (يبين الله لكم)، أي لأجلكم وهذا يدل على أن أفعاله معلَّلة بالأغراض . ولأن قوله (لكم) لا يجوز حمله على ظاهره لأنه ليس الغرض نفس ذواتهم بل الغرض حصول انتفاعهم وطاعتهم وإيمانهم فدل ذلك على أنه تعالى يريد الإيمان من الكلّ[3] .

وهكذا يبدو واضحاً أن الوجوب هو الفلسفة النهائية للعدل القرآني عند المعتزلة وما فرعوه عليه من أصول مذهبهم . وليس الوجوب عندهم إلا نفي كل قبيح عن أفعاله تعالى وإثباتها جميعاً حسنة وحكمة ، اختياراً وفعلا وتكليفاً ، لاستحالة تحقق الداعي إلى القبيح في حق الله تعالى[4] . ومن ثم اتخذ المعتزلة من قاعدة الوجوب شرطاً أساسياً في التأويل لبيان حجية القرآن

---

(١) أربعين الرازي / ٢٤٩ ، التنبيه والرد / ٣٣ .
(٢) الأيثار / ٣١٤ .
(٣) مفاتيح الغيب ٢٣ / ١٨٢ ، وانظر التنبيه والرد/٣٣ ، والمتشابه ١ / ١٣ ، نهاية الاقدام/ ٣٩٧ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ أصول التشريع الإسلامي - حسب الله / ٢٤٤ - ٢٤٥
(٤) رسالة في بيان سر عدم نسبة الشر إلى الله / ٣٣ ، قبول الأخبار ٦ / ٢١١ ، ٢١٣ الأصول الخمسة / ٣١٧ ، العلم الشامخ / ٢٥ ، نهاية العقول / ١٣٢ .

وإبطال تأويلات المخالفين ، فكان قاضي القضاة يقول : « ولهذه الجملة قلنا إن المجبرة لما أضافت القبائح إلى الله لم يمكنها معرفة القرآن ولا أنه دلالة لأنه يلزمها أن تجوز أن يكون كذباً وأمراً باطلا . فحصل من هذه الجملة أنه يجب أن يعرف المكلف أنه تعالى لا يفعل القبيح وأن الخبر يقبح إذا كان كذبا فإذا لا يجوز عليه الكذب والأمر القبيح ، ويعلم أنه لا يجوز أن يُعَمِّي مراده فإذا يجب أن يكون مراده بالخطاب ما يقتضيه ظاهره أو القرينة الدالة على المراد به من عقل أوسمع . فبهذا الوجه يمكن أن يُعلَم أن القرآن حجة[1] » .

وبناء على ذلك مضى المعتزلة يتأولون آيات العدل طبقاً لما خلصوا إليه في قولهم بالتحسين والتقبيح العقلي من أن الآية التي تنزه الله عن كل قبيح محكمة ، وأن ما خالفها متشابه يجب صرف ظاهره إلى ما في المحكمات من معاني التنزيه . وقد احتج المعتزلة على تنزيهه تعالى المطلق بما وصف به نفسه في قوله تعالى :﴿وَلِلَّهِ الأسماءُ الحُسنى ﴾. وأول من أنهج للمعتزلة هذا السبيل هو أبو علي الجبائي ، إذ احتج بالآية السابقة فقال : « لو كان تعالى هو الخالق للظلم والجور لصح أن يقال يا ظالم . وحينئذ يبطل ما تثبت في هذه الآية من كون أسمائه بأسرها حسنة . . .[2] . ولبث المعتزلة خلاف الجبائي يجمعون نظائر هذه الآية وما يوضح معانيها من آيات . وشرط المتأخرون منهم في تأويل أسمائه أن ينوي المرء بها ما تقتضيه من تقديس وتعظيم . وكان عبد الجبار يتأول قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ لا إلهَ إلا هُوَ لهُ الأسماءُ الحُسنَى ﴾؛ بأن الله : « نَبَّهَ بذلك على ما يجب من ذكر أسمائه التي تفيد عظم شأنه على ما قدمه من قوله (تَنْزِيلاً مِمَّنْ خَلقَ الأرضَ) . ولا فائدة في ذكر أسماء الله إلا بأن ينوي المرء بها ما تفيده مما يقتضي تعظيمه وإجلاله[3] » .

---

(١) المتشابه ١ / ٣٢
(٢) المفاتيح ٢١ / ٧١
(٣) تنزيه القرآن / ٢٢٥

وعلى ذلك يوضح لنا ما كان يرمي إليه الجبائي في تأويله للآية السابقة بأن حسن الاسم تابع لحسن معناه ، أي أن أفعاله كلها حسنة ، فصحّ أن توصف جميع أسمائه بكونها حسنى[1] . أما الزمخشري فيستدل على ذلك كله بما في الآية من أسلوب التفضيل ، ويضيف قائلا : « الحسنى تأنيث الأحسن . . . والذي فضلت به أسماؤه سائر الأسماء دلالتها على معاني التقديس والتمجيد والتعظيم والربوبية والأفعال التي هي النهاية في الحسن[2] » .

وحول هذا المفهوم جمع المعتزلة كل ما نوّه القرآن به من مظاهر الحسن والتنزيه في أفعاله وأسمائه تعالى . ووجد المعتزلة فيما اختص الله به نفسه من التسبيح في قوله تعالى : ﴿ سَبِّحِ اسمَ ربِّكَ الأعلى ﴾، وقوله ﴿ فسبِّح باسمِ ربِّك العظِيمِ ﴾، وقوله ﴿ سَبَّحَ للّهِ ما في السَّمٰواتِ والأرْضِ ﴾، وقوله ﴿ فسُبْحانَ اللّهِ ربُّ العرشِ عمَّا يصِفونَ ﴾، وأمثالها مدخلا إلى بيان سائر ما سرده القرآن من تلك المظاهر . وفسروا التسبيح في سائر تلك الآيات بما دلت عليه اللغة من التعالي والتنزيه ، وما دل عليه العقل من إثبات الحكمة والوحدة والعدالة . فقالوا إن معناه في القرآن تنزيهه تعالى عما لا يليق به من المعاني كأن يوصف بصفات الأجسام وتقديسه عن قبائح الأفعال كالظلم والكذب وسائر الفواحش ، وأن يخلق شيئاً بغير حكمة[3] .

وقد أجمل الحاكم الجشمي تدليل سابقيه من مفسري المعتزلة في تأويل قوله تعالى ﴿ وهو العلي العظيم ﴾ في آية الكرسي بقوله « يدل قوله : (العلي) أنه المنزَّه عما لا يجوز عليه من فعل القبائح ومنع الواجبات .

---

(١) المتشابه ٢ / ٤٧٠ ، ٦٥١

(٢) الكشاف ٢ / ٢٩٦

(٣) انظر : المتشابه ٢/٦٨٧ ، تنزيه القآن/٣٦٨ ، ٣٦٩ ، التهذيب ١/٢٣ ، ٦/١٩ ، ٨/٨٥ ، ١٤٣ ، الكشاف ١ / ٣٦٩ ، ٣ / ٣٣٠ ، تفسير الطبري ١ / ٤٧٢ - ٤٧٤

والعظِيمُ يدل على عظم شأنه في كونه قادرا عالما مالكا فتدخُل جميع مسائل التوحيد والعدل في هذه الآية وتدخل النبوات والشرائع ضمنا لأنه مما يجب عليه »[1] . وإنما يعني الحاكم بالنبوات والشرائع : الوعيد ، والمنزلة ، والأمر بالمعروف ؛ كما عرفنا .

وليس التسبيح فيما تأولوه من القرآن إلا وليد التفكر في الأنفس وما خلق الله في السماء والأرض وما بينهما ، ليعرف المكلف أن كل أفعاله حق ، وأن الغرض منها مصلحة المكلفين . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَتفكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلقَ اللّهُ السَّموَاتِ والأرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إلاَّ بِالحَقِّ ﴾ ، قالوا إنه « يدل على أنه تعالى لم يفعل ولا يفعل القبائح وذلك أنه لو كان فاعلا لها لم يصح أن يقول ما خلقهما وما بينهما إلاّ بالحق ، لأن الباطل لا يجوز أن يكون مفصولا بالحق »[2] . ويفصح القاضي عن هذه القاعدة في تأويل قوله تعالى : ﴿ الذِّينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وقُعُوداً وعَلَى جُنوبِهِمْ ﴾ بأنه : « يدل على أن الواجب على المكلف أن لا يفارق ذكر الله تعالى على اختلاف أحواله . ولذلك قال تعالى : ﴿وَيَتفكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّموات والأرْضَ رَبَّنا مَا خلقت هذا باطلاً﴾. ولو كان تعالى يخلق الظلم وسائر القبائح لما صح ذلك ، ولما صح قوله : سبحانك ، لأن معنى ذلك تنزيهه تعالى عن كل سوء كما روى عنه ﷺ »[3] .

وقد نتج عن تلك الإيضاحات جميعاً تصحيحهم خبر القرآن جملة تأولا لقوله تعالى ﴿ واللّهُ يقولُ الحقَّ وهو يَهْدِي السّبيلَ[4] ﴾ كما وثقت قولهم في التحسين والتقبيح لقوله تعالى : ﴿ الّذي أحْسَنَ كلَّ شيءٍ خَلَقه ﴾.

---

(١) التهذيب ١ / ١٦٢ .
(٢) المتشابه ٢ / ٥٥٢ ، انظر ج ١ / ٥٠٤ .
(٣) تنزيه القرآن / ٧٨ .
(٤) المتشابه ٢ / ٥٦٣ .

فقالوا إنه يبيّن أنه لا قبيح في قوله ولا في أسمائه ، وأن المراد نفي ما يقبح في العقل من فعله دون ما يستقبح في الصورة وبينوا ذلك بأن هيئة الإنسان في صلاته وقضاء حاجته والنهي عن المنكر قد يستقبح في المنظر ، وتوصف مع ذلك بأنها حسنة وحكمة . فهنا تمدَّح نفسه بوجه يبين به من كل فاعل لأن سائر الفاعلين يفعلون الحسن والقبيح[1] .

وهكذا يمكننا القول بأن تأويل المعتزلة للقرآن لم يكن يتعدى البحث عن وجه الحسن وراء كل آية ، فإن خفي عليهم أحالوه على داعي الحكمة . وقد قرر الزمخشري ذلك في تأويل قوله تعالى : ﴿ هو الذي خلَقَكم فمِنْكم كافِرٌ ومنْكم مُؤْمِنٌ ﴾، فقال : «قد عَلمْنا أن الله حكيم عالم بقبح القبيح ، عالم بغناه عنه . فقد علمنا أن أفعاله كلها حسنة ، وخَلْق فاعل القبيح فعله ؛ فوجب أن يكون حسناً وأن يكون له وجه حسن . وخفاءُ وجه الحسن لا يقدح في حسنه ، كما لا يقدح في حسن أكثر مخلوقاته جهلنا بداعي الحكمة إلى خلقِها[2] » .

ومما أجمع المعتزلة على الاستدلال به في تأكيد ذلك الآية الكريمة : ﴿ شهِدَ اللّهُ أنّه لا إله إلا هوَ والملائِكةُ وأولُوا العِلمْ قائِماً بِالقِسْطِ ﴾. قالوا : إنها تدل على أن أفعاله كلها حكمة وليس نفيها شيئاً قبيح ، لذلك قال قائماً بالقسط وهو نهاية وصف فعله بالحكمة . ذلك أن مَنْ كان كل قبيح من قِبَله ويقع بإراداته لا يكون قائماً بالقسط[3] .

ومن أمثلة ما استشهد به الفخر الرازي على ذلك تأويله قوله تعالى : ﴿ الَّذي خَلَقَ السَّمواتِ والأَرْضَ وما بَيْنَهُما فِي ستَّةِ أيام ِ ثمَّ استوى عَلَى

---

(١) المتشابه ٢ / ٥٦٠ ، تنزيه القرآن / ٢٨٢ .
(٢) الكشاف ٣ / ٢٣٧ ، شرح نهج البلاغة ٦ / ٤٠٦
(٣) الكشاف ١ / ٣١٤ ، التهذيب ١ / ١٨٥ ، المتشابه ١ / ١٤٢

العَرْش﴾، قال : قالت المعتزلة : بل لا بد من داعي الحكمة وهو أن تخصيص خلق هذا العالم بهذا المقدار أصلح للمكلفين[١] .

وفيما يبدو أن الاتجاه بالتحسين والتقبيح ناحية داعي الحكمة كان معروفاً منذ القرن الثالث حيث يروي الخياط عن هشام الفوطي تأوله للوكيل في القرآن باسم المفعول دون اسم الفاعل ، احتجاجا بأن اسم الفاعل يقتضي في اللغة موكَّلا فوقه . ويعلق هشام على ذلك بتأويل قوله تعالى : ﴿ وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ﴾ فيقول « إن الله قد أقام الأدلة على أنه لا يخطىء في قول ولا فعل ، فإذا قال قولا يحتمل معنيين أحدهما حسن والآخر قبيح ؛ علمنا أنه إنما أراد المعنى الحسن دون القبيح ، لما نصب من الأدلة على ذلك[٢] » .

وتأسيساً على آرائهم في التحسين والتقبيح صنفوا مظاهر العدل القرآنية تصنيفاً منطقياً يقوم على قياس الغائب على الشاهد في تعرف العدل القرآني[٣] .

وأطلق المعتزلة المتأخرون على ذلك الترتيب اسم :« علوم العدل . وخلاصة ما ذكرته مصادر المعتزلة والمؤرخين في هذا الصدد ، أن عماد التكاليف القرآنية إطلاق حرية اختيار المكلفين بعد تمكينهم منها وإزاحة عللهم[٤] .

* * *

---

(١) المفاتيح ٢٤ / ١٠٤
(٢) الانتصار / ١٦٩ ، انظر : ٥٧ ، ٥٨ ، الفرق / ١٦٢ ، شرح المواقف ٨ / ٣٨١
(٣) الأصول الخمسة / ٣٠٢ ، ٣٠٣
(٤) إبانة الصاحب / ١٩ ، تذكرته / ٩٠ ـ ٩٤ . الخمسة/ ١٣٣ ، المروج ٣ / ١٥٣، المنزلة / ٧٨

٣ - حرية الإرادة الانسانية

الإرادة عند المعتزلة من صفات الأفعال المتعلقة بالقلوب فهي حادثة . ومن ثم قالوا باتصال أفعاله بمخلوقاته الحادثة لأن ما يقارن الحوادث ينبغي أن يكون حادثاً مثلها . ومن ثم اختلف المعتزلة في تأويل حقيقة الإرادة التي وصف الله بها نفسه في القرآن كقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكم اليُسرَ ولا يُرِيدُ بِكمُ العُسر ﴾ . وأمثاله . فاجتمعت كلمة البصريين يتقدمهم الرقاشي وواصل وعمرو وأصحابهم على أن الله مريد على جهة الحقيقة[١] . ثم أخذ المتأخرون عنهم بعد تمثُّل الفلسفة يضعون الإرادة القرآنية في إطار المسألة الأخلاقية التي تمثلوها في آيات القرآن وأعربوا عنها بأن معرفة الله بالعقل توجب معرفة الشرع بالعقل أيضاً[٢] . فأحدث العلاف القول بأن إرادته تعالى حادثة لا في محلّ ، ليصح اتصالها بالمحدثات في مثل قوله تعالى :﴿ وَإِذَا قَضَى أمراً فإنما يقولُ له كُنْ فَيَكُون ﴾ ومعنى الآية عند العلاف وأصحابه أن إرادته مفعولة له ، لكنها تحدث مع قوله لها « كوني »[٣] . وتابع العلاف على ذلك شيخا البصرة الجبَّائِيَّين وسائر البصريين[٤] . أما المتأخرون من البصريين فيعتَرفون باستحالة إرادة لا في محل ، لكنهم اعتذروا عن ذلك بأنها ضرورة يقتضيها تصوير معنى الإرادة في أذهان المكلفين[٥] .

أما البغداديون فقد أخذوا بتأويل بشر بن المعتمر والنظام والجاحظ

---

(١) قبول الأخبار ٦ / ٢١٢ ، الملل ١ / ٥٨ ، التهذيب ١ / ١١٦

(٢) فلسفة المعتزلة ١ / ٥٠٢

(٣) انظر : نفسه / ١١٠ ، الملل ١ / ٦٣ ، شرح المواقف ٨ / ٣٧٩ ، التهذيب ٤ / ٣٣٠ المقالات ١ / ٢٤٤ ، الفرق / ١٢٧ ، البواكير / ٩٩ ، الخمسة / ٥٦٢ . أصول الدين / ١٠٦

(٤) أصول الدين / ٨٥ ، ٩٠ ، ١٤٦ ، الفائق ٢٢ ، ٦٦ ، لأربعين الرازي / ١١٩ ، ١٤٦ ، الملل ١ / ٩٨ ، الواسطة / ١١٠ ، الأصول الخمسة / ٤٤٠ ، ٤٥٦ ، لمع الأدلة / ٨٤ ، أصول صاعد / ١١٧ ، نهاية العقول / ١٥٤ ، ٢٠٦ أساس التقديس / ٦٤ ، الإكليل ٢ / ٢٥ ، شرح المواقف ٨ / ٨٢ .

(٥) رسائل الكندي / ٢٤٥ ، أربعين الرازي / ١٥٤ .

والخياط والكعبي لآيات الإرادة بأنها تعبير مجازي عن ضرورة التحقق في معلومه تعالى دون سهو أو نسيان[١] . ويجعل الجاحظ ذلك قاعدة عامة في تأويل كل ما أضيف في القرآن إلى الله بأنه إضافة تشريف لتنزهه عن الحاجة فقال : « كل شيء أضافه الله تعالى إلى نفسه فقد عظم شأنه وشدَّد أمره . وقد فعل ذلك بالنار فقال : ﴿ نارُ اللّهِ المُوقدَة ﴾، فقالوا بأجمعهم : دعه في نار الله وسقره[٢] ». ولكن البغداديين في تأويلاتهم للإرادة كانوا يفرقون بين إرادته لفعل نفسه ولأفعال غيره بأنها حكم وأمرٌ بها وإخبار عنها[٣] . وأياما كان فقد اتفق البصريون والبغداديون من لدن الفضل الرقاشي وواصل على أن متعلق إرادته في حكم آيات القرآن هو العدل والخير وأحالوا تعلقها بالشرور والقبائح . واحتج المتأخرون لذلك بدليل عقلي استمدوه مما وصف الله به نفسه من الغنى والعلم ، فقالوا إنه غني غير محتاج وعالم بقبح القبيح ، فوجب أن لا يتعلق فعل من أفعاله بقبيح ثم قاسوا الغائب على الشاهد[٤] .

وفي تحرير قياسهم روى صاعد قولهم : « إنه لا معنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً إلا الداعي والصارف . وكذلك في الشاهد هو العلم أو الاعتقاد أو الظن لاشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة إما راجعة إلى الفاعل أو إلى غيره . ولمّا استحال في حق الله تعالى الاعتقاد أو الظن ، لم يكن الداعي

---

(١) انظر : الفرق / ١٥٦، ١٨٢، أصول الدين / ٨٥ ، ٩٠ ، ١٤٦ ، الأصول الخمسة / ٤٥٣ ، التمهيد / ٢٥٢ ، الاعتقادات / ٤٥ ، رسائل الكندي / ٢٤٠ ، شرح المواقف ٨ /، ٨١ ، ٨٢ ، الملل ١ /٩٧ ، المقالات ١ /٢٤٤ ، ٢٤٥ ، الفكر العربي لأوليرى /١٤٣ ، الاختلاف في اللفظ / ٢٣١ .

(٢) الحيوان ٥ / ٩٦ ، وتكملة النص في ثمار القلوب / ٢٠ .

(٣) شرح المواقف ٨ / ٣٨٠ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، الأصول الخمسة/ ٤٣٤ ، الإرشاد/ ٦٣ ، المقالات ١ / ٢٤٥ ، البواكير / ١٢٥ ، أربعين الرازي / ١٤٦ رسائل الكندي / ٢٣٩ ، الملل ١ / ٩٧ ، ٩٨ ، الإكليل ٢ / ٢٤ ، ديبور / ٦٠ .

(٤) الملل ١ /٥٨ ، قبول الأخبار ٦ / ٢١٢ ، التهذيب ١ / ٢١٨ ، ٢ / ٦١ ، الأصول الخمسة / ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣١٧ ، ٣٥٥ ، الواسطة / ٨٥ ، المغني ١١ / ٥٨ ، ٥٩ .

والصارف في حقه تعالى إلا العلم باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة الراجعة إلى غيره[(١)] » .

وقد عبر الشيخان عن ذلك في قولهما : « إن الإرادة تكون تذكاراً لكراهة ، وكذلك العلم والجهل[(٢)] » .

فالإرادة بهذا المفهوم ملازمة لمحبة المراد ، والرضا به ، والتحسين له وهي الإرادة الشرعية للواجبات والمستحبات . وهذه هي إرادة الشيء لنفسه من غير معارضة كراهة لها بوجه من الوجوه ، فالقبائح لا تدخل في إرادته بهذا المعنى[(٣)] .

وتأكيداً لذلك تأول المعتزلة ما في الآيات من محبته ورضاه بالإرادة فأضافوا كثيراً من مظاهر تنزيهه تعالى عن القبائح . ودللوا على ذلك بقوله تعالى في الرضا ﴿وَلَا يَرْضَى لعبادِه الكُفر﴾ قالوا : « إنه إذا لم يرض لعباده الكفر ، لم يكن مريداً له[(٤)] . واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ واللّهُ لا يُحِبُّ الفسادَ ﴾، وقوله : ﴿ لا يُحِبُّ اللّهُ الجَهرَ بالسُّوءِ من القَولِ ﴾ على أن المحبة في حقه تعالى بمعنى الإرادة[(٥)] .

فإن اعترضت سبيلهم بعض الآيات التي تتعلق المحبة فيها بالأسماء ، أحالوها على الأفعال المشتقة منها .

وقد أنهج لهم هذا السبيل أبو علي الجبّائي ومثّل لذلك بقوله تعالى : ﴿ إن اللّهَ يحِبّ التّوابِينَ ويُحِبُّ المتطهِّرين ﴾؛ فقال : « إنه يدل على أن الله

---

(١) أصول صاعد / ١١٧ ، نهاية العقول / ٢٠٦ .
(٢) المغني ١٤ / ٢٠٠ .
(٣) الإيثار / ٢٦٩ ، رسائل الكندي / ١٥٨ ، ٢٥٩ .
(٤) شرح المواقف ٦ / ١٣٢ ، إبانة الصاحب / ١٩ ، الخمسة / ٤٦٨ .
(٥) راجع : متشابه القرآن ١ / ٢٠٩ ، التهذيب ١ / ١٢٩ ، إبانة الصاحب / ١٩ ، الخمسة / ٤٦٨ .

يريد التوبة والطاعة دون المعاصي ؛ ولذلك خصهم بأنه يحبهم دون غيرهم . ولا فرق بين أن تحمل المحبة للتائب على أنها محبة لفعله وبين أن يحمل الأمر على أن المحبة هي المحبة لتعظيمه ورفعته[1] » .

وقد بالغ النظام وأبو علي الأسواري والجاحظ في نفي القبائح عنه تعالى ، وذهبوا إلى أن الله غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً . وإجماع المعتزلة على قدرته على ذلك بالنظر الى كونه قادراً ، محال بالنظر إلى الداعي كما قال أبو الهذيل[2] . وفي بيان ذلك يقول القاضي : « وفي كتاب الله تعالى ما يمكن أن يستدل به على أنه تعالى موصوف [بالقدرة] على ما لو فعله لكان قبيحاً ، وإن كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد . وتحرير الدلالة على أن الله تمدح بنفي الظلم عن نفسه مدحاً يرجع إلى الفعل حيث قال ؛ ﴿ وما ربّك بظلام للعبيد ﴾، وقال : ﴿ إن الله لا يظلم مِثقالَ ذرّة ﴾ وقال ﴿ ولا يَظْلِم ربُّك أحداً ﴾[3] » .

وقد علل الزمخشري ذلك في تأويل الآيتين الكريمتين : ﴿ لَقد كدْتَ تَرْكَنُ إليهِم شَيْئاً قَلِيلاً . إذاً لأذقْناكَ ضِعفَ الحَياةِ وضعف المَمَاتِ ﴾؛ بأنهما « دليل بين على أن القبيح يعظم قبحه بمقدار عظم شأن فاعله وارتفاع منزلته . ومن ثم استعظم مشايخ العدل والتوحيد رضوان الله عليهم نسبة المجبرة القبائح إلى الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً[4] .

وبهذا المفهوم للإرادة الإلهية في القرآن كان لزاماً أن تحمل المعاصي والذنوب على المكلفين ، وأن تتأكد حرية الارادة في ممارسة التكاليف

---

(١) المتشابه ١ / ١٢٤ .
(٢) المقالات ١ / ٢٥١ ، ٢٥٦ التمهيد / ٢٥٤ ، أربعين الرازي / ٢٤٢ ، تاريخ الفلسفة ديبور / ٥٣ ؛ ٥٤ شرح المواقف ٨ / ٣٨١ « فلسفة المعتزلة / ٨٢ـ ٨٥ .
(٣) الأصول الخمسة / ٣١٤ ، ٣١٥ ، انظر الانتصار / ١٧ ، ١٨ ، ٢١ ، شرح المواقف ٨ / ٦٠ـ ٦٤ ، الفرق / ٢٠ ، الفائق / ٥٠ ، المغني ٨ / ٢٠٤ .
(٤) الكشاف ٢ / ٢٤١ .

الشرعية . فحرية الارادة في نظر المعتزلة هي الحل القرآني والضروري للصعوبة التي كانت تعترض تأويلهم لآيات العدل وهي إيجاد العلاقة بين إرادة الله اللامتناهية وبين الكائنات المحدثة المتناهية[1] . وقد أجمع المعتزلة على أن حرية اختيار المكلفين لأفعالهم الاختيارية نتيجة لما في الشاهد من تحسين وتقبيح ، وأنها مدخل للدلالة على أنه تعالى لا يختار فعل القبيح ، ومضوا يستشهدون على ذلك بآيات القرآن الكريم[2] . وتعرف مسألة حرية الارادة عند المتأخرين بمسألة القول في المخلوق . ولم يكن السابقون الأولون منهم يجسرون على القول بخلق العباد لأفعالهم وإنما يستوحون من آيات حرية الارادة ألفاظاً أكثر أماناً كالإحداث والإيجاد والمباشرة[3] » .

ويكاد الاتفاق أن يكون تاماً بين الدارسين على تأثر المعتزلة باللاهوتيين المسيحيين والفروشيم Pharisees من اليهود ، والثنوية والصائبة وسواهم من الفلاسفة ممن كانوا يقولون بالقدر وحرية الارادة ويشيعونهما في بيئتي العراق والشام[4] .

وقد اعترف المعتزلة أنفسهم بذلك على أنه وجه شبه قالوا : « إنا إنما

---

(١) الضحى ٣ / ٥١ ، ٥٢ ، فلسفة المعتزلة ١ / ١٢٥ ، الاسلام لجيوم / ١٢٧ .

(٢) الاعتقادات ٣٨ ، الفائق / ٥١ ، ٥٢ ، الخمسة / ٣٢٣ ، المغني ١١ / ٩٥ ، فلسفة المعتزلة ١ / ١٥١ ، ٢١١ ، الواسطة / ٥٨٦ ، الفرق / ١١٤ ، البواكير / ٧٧ ، فضل الاعتزال / ٥٤ ، الارشاد / ١٨٧ .

(٣) الفائق / ٥٢ ، المغني ، ١١ / ٥٩ ، الخمسة / ٧٧٧ ، الارشاد / ١٨٧ ، فضل الاعتزال ٣٣٥ S. E. I art «Kadar», p. 200.

(٤) راجع : العقيدة والشريعة / ٨٣ ، ٨٤ ، مذاهب التفسير / ١٢١ ، ١٨٠ ، ١٧٢ ، الطبقات الكبرى ٧ / ٢٧ / ق ٢ ، الحسن البصري / ١٦٥ ، نهاية العقول / ١٠٥ ، ١٠٦ ، البواكير / ٦٣ ، الاعتصام ١ / ٦٩ ، المعتزلة لزهدي / ٢٦ ، ٢٧ ، المعارف / ٤٨٤ ، خطط المقريزي ٤ / ١٨١ ، مقدمة المغني ٩ / ٣ ، خلق افعال العباد ١ / ١٦٧ ، سفينة الراغب / ٩٢ ، الدعوة إلى الاسلام / ٩٢ ، أدب المعتزلة / ١١٩ ، ١٢٢
Macdonald, Muslim Theology, p. 131, S. E. I P. 38. 200, Encyloepedia Britannica, art Pharisees, Vol, 17.

أثبتنا فاعلَين يفعلان ما يفعلانه على طريقة الاختيار والإيثار . وعلى أن مذهبنا إن كان يشبه مذهب المجوس من هذا الوجه فهو مشبه لمذهب اليهود والنصارى ، فالكل يوافقوننا على أن هذه الأفعال تتعلق بنا ونحن الموجدون لها[1] .

ولكن هذا التشابه في حقيقته لا يتعدى ترجيح قول أهل الكتاب الأول والفلاسفة بحرية الإرادة نتيجة البحث الذاتي للمضامين القرآنية لآيات الجبر والاختيار . ولكن المعتزلة كانوا مسبوقين إلى هذا الاتجاه بالخوارج الذين كانوا ينكرون على الأمويين تأويلهم لآيات حرية الإرادة بالجبر تحت ستار القضاء والقدر الإلهيّين تبريراً لأعمالهم[2] .

وقد أدى ذلك بالخوارج إلى القول بحرية الإرادة في أعمال المكلفين كقاعدة قرآنية عامة تؤكد ما في القرآن من أوصاف العدل والحكمة الإلهية . ومن أوضح مناظرات الخوارج للأمويين في ذلك قول مِرداس بن أديّة لزياد حين قال على المنبر :« والله لآخذنّ المحسن منكم بالمُسِيء ، والحاضر منكم بالغائب ، والصحيح بالسقيم ، والمطيع بالمعاصي ». فقام إليه مرداس فقال : « قد سمعنا ما قلت أيها الإنسان ، وما هكذا ذكر الله عز وجل عن نبيه إبراهيم عليه السلام إذ يقول : ﴿ وإبْراهيمَ الذّي وفَّى . ألاَّ تزرُ وازِرَةٌ وزْرَ أخْرَى . وأنْ ليس للإنسانِ إلا ما سَعَى . وأنَّ سَعْيَه سوف يُرَى ثم يُجزاه الجزاءُ الأوْفى ﴾ وأنت تزعم أنك تأخذ المطيع بالمعاصي[3] ».

فلو كان قول المعتزلة امتداداً لرأي سابق لكان امتداداً لرأي الخوارج كما عبر « أزتسو » عن ذلك بقوله : « حقيقة إن مشكلة الأعمال ظهرت على أيدي الخوارج من البداية ، لأن نظرية الخوارج في الأعمال وممارسة التكفير

(١) الأصول الخمسة / ٧٧٧ ، فضل الاعتزال / ١٥٥ ـ ١٥٦ .
(٢) المروج ٣/١٢٧ ، مفتاح السعادة ٢/١٦٢ ، البواكير/٦٣ ، فضل الاعتزال/١٣١ ، ١٣٢ .
(٣) كامل المبرد / ٩٤٨ .

مبنية على أعمال المرء . واستمر هذا الاتجاه عند المعتزلة الذين طوروه بصورة أكثر ، أو قل جعلوه أقل نظرية وأدمجوه في عقيدتهم في الإيمان[1] .

ومما أكد به المعتزلة وجهة نظرهم بترجيح الاختيار في القرآن إنكاره على المشركين نسبة معاصيهم وذنوبهم إلى الله سبحانه وتأويل الحسن البصري بعض هذه الآيات في العرب قبل الاسلام بالجبر والقدر . فمما رَوَوْا عن الحسن أنه يقول : « إن الله بعث محمداً ﷺ إلى العرب وهم قدريّة مجبرة يحملون ذنوبهم على الله ويقولون إن الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملنا بنيه وأمرنا به فقال عز وجل ﴿ وإذا فعَلوا فاحشَةً قالوا وَجدنا علَيها آباءَنا واللّهُ أمَرَنا بها قُل إنَّ الله لا يأمرُ بالفَحشاءِ أتقولون على اللّهِ ما لا تَعلمُون﴾[2] .

ومن أقدم ما تأوله النظام والجاحظ والجبائي وأصحابهم المعتزلة قياساً على ذلك حكايته تعالى عن المشركين ﴿ وإذا قيلَ لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتّبع ما ألفَينا عليه آباءنا أوَ لو كانَ آباؤهم لا يعقِلون شيئاً ولا هُم يَهْتَدُون ﴾، وقولهم : « إنَّا وجَدْنا آباءَنا على أمّة وإنّا عَلَى آثارِهم مقتدون[3] .

ومن أبرز ما استدل به المعتزلة على ذلك الآية الكريمة : ﴿ سيقُول الذينَ أشْركُوا لو شاءَ اللّهُ ما أشرَكنا ولا آباؤُنا ولا حرَّمنا من شَيءٍ كذلك كذَّبَ الذِّينَ مِنْ قبْلِهِم حتّى ذاقُوا بأسَنا قلْ هلْ عندَكم مِن عِلمٍ فتخرِجُوهُ لنا إنْ تَتَّبعونَ إلا الظنَّ وإنْ أنتُم إلاَّ تَخْرصُونَ ﴾، احتجاجاً بما فيها من تكذيب قولهم ، وإنكار علمهم ونسبته إلى الظن والتخَرُّص[4] .

---

(١) Izutsu, Vol 5, p 159-160.

(٢) المغني ٨ / ٣٢٩ ، انظر : تنزيه القرآن / ٣٠٦ ، الكشاف ١ / ٤٥ ، خلق أفعال العباد ١ / ١٦٧ ، تذكرة الصاحب / ٩٣ .

(٣) راجع : الحور العين / ٢٣٦ ، التهذيب ١ / ١٠٢ ، تنزيه القرآن / ٢٨٠ .

(٤) المتشابه ١ / ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، انظر التهذيب ٨ / ٩٠ ، الكشاف ٢ / ٢٠٣ ، ٣ / ٦٨ ، ٦٩ ، ٣٢ ؛ شرح المواقف ٨ / ١٧٧ .

ومهما يكن من أمر فثمة فرق في مفهوم حرية الإرادة القرآني عند القدريين وعند المعتزلة نص عليه أبو حيان في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ أم كنتُم شُهَداءَ إذْ حضَر يعقوبَ المَوْتُ إذ قال لبنيه ما تعبُدُون مِنْ بَعدي قالوا نعبُدُ إلهَكَ وَإلَهَ آبائِك إبراهيمَ وإسماعيلَ وإسحاقَ إلهاً واحداً ونحنُ له مسلمون ﴾، حيث يفند الآراء الواردة في الآية فيقول : « الثاني : قول القدرية وهو أنهم ليسوا مجبورين على الفعل ، بل لهم قدرة على إيجاد الفعل . والثالث : قول المعتزلة أن العبد له قدرة يخلقها الله له قبل الفعل وهو متمكن من إيقاعه وعدم إيقاعه[1] » .

فحرية الإرادة عند القدرية مطلقة، أما في قول المعتزلة فهي من آثار حكمة الله وتدبيره تمكيناً للمكلف وتصحيحاً للتكليف[2] .

وهكذا يمكننا أن نقرر في أمان أن حرية الإرادة هي خلاصة تجربة المعتزلة الدينية في آيات العدل ، وما تفرع عنه من أصول الاعتزال . ذلك أنه تصحيحاً للتكاليف أجمع المعتزلة على ضرورة الجزاء ، وهذا تحقيق لمبدأ الوعد والوعيد ـ كما فهموه ـ وما يندرج تحته من أصولهم[3] . ويتجلى صدق ذلك في قول المقبلي : « رفض اختيار العبد رفض للشرائع ، وتعطيل للأنبياء والكتب ، واستهزاء بالأوامر والنواهي[4] » .

فالقول بالتأثير الحاسم للأعمال عند المعتزلي من مقتضيات معنى العدل الذي هو أصل تصوره للألوهية[5] . ومن خلال تصنيف المعتزلة لما تضمنته آيات القرآن من مظاهر اختيار المكلفين خلصوا إلى قاعدة عقلية شاملة في

---

(١) البحر المحيط ١ / ٤٠٤ ، ٤٠٥ .
(٢) نهاية الاقدام / ٥٤ ، أنظر : الإيثار / ٣٢٥ ، البحر المحيط ٣ / ١٩٩ .
(٣) تاريخ الفرق الإسلامية / ٦٥ ، ٦٦ ، ٧٠ .
(٤) العلم الشامخ / ٢٤٤ .
(٥) انظر مذاهب التفسير الاسلامي / ١٨٤ .

حرية الإرادة ، استمدوا مادتها من مضامين هذه الآيات . فقالوا إنه لو كانت أفعال للعباد خلقاً لله لبطل ما في القرآن من الأمر والنهي ، والمدح والذم والثواب والعقاب في حق المكلفين[١] .

ومن أوضح عبارات المعتزلة في ذلك قول المرتضى : « قد تبينا في باب إثبات المُحدَث أن التصرف الذي يظهر منا ، فعل لنا ومحدث . . وعُلقَةُ أفعالنا بنا معلومة ، لحسن المدح على الإحسان والذم على الإساءة . فلو كان لغيرنا لما تعلقت أحكامه بنا ولا حسن مدحنا وذمنا عليه[٢] » .

إن حرية الإرادة عند المعتزلة لا تنفصل عن قدرة الله ، كل ما هنالك أنهم يقدمون على مقدمات الأفعال فقط . فالمخلوق عندهم لا يخلق مخلوقاً كما يقرر أبو الهذيل وسائر المعتزلة[٣] .

وفي القرن الثالث أحدث بشر بن المعتمر زعيم المدرسة البغدادية القول بمسئولية الانسان عن المتولدات عن أفعاله . وبهذا أخذ المعتزلة من بعده واكتملت آراؤهم على يد الجبائيين أواخر هذا القرن ، فباشروا تطبيقها على الآيات الدالة على الاختيار تأكيداً لعدل الله سبحانه[٤] .

وينحَصِرُ خلاف المعتزلة في تأويل آيات الاختيار بعد ذلك في إجماع البصريين على أن أفعال المكلف كلها باختياره ، ومخالفة النظام والجاحظ

---

(١) أربعين الرازي / ٢٣٣ ؛ انظر : انتصار ابن خير / ٣٥ .
(٢) علم الكلام للمرتضى / ٨٤ .
(٣) المغني ٨ / ٢٥٥ .
(٤) الفرق ١٥٧ ، التمهيد / ٢٩٩ ؛ النظام / ١١٠ ؛ العقائد الماتريدية / ٩ ؛ الواسطة / ٨٦ ؛ ٨٧ أصول الدين ؛ ٤٧ ، ٨٤ ، ١٣٧ ، ٣٣٦ ، التبصير / ٤٥ ، الفائق / ٥٦ ، الملل ١ / ٣٤ ؛ ٥٥ ؛ ٨١ ؛ ٨٦ - ٨٩ ؛ شرح المواقف ٨ / ١٠٩ ؛ ٣٨١ ، ٣٨٣ ؛ المغني ٩ / ٥ ؛ ٦٤ ، ٦٧ ، ٩٩ ، الضحى ٣ / ٥٨ - ٦١ : فلسفة المعتزلة ١ / ٢٦ ، ٢١٣ ، البواكير / ١٠٢ - ١٠٥ ، الفصل / ١٣٧ ، الواسطة / ٨٦ ، ٨٧ ، S. E. I. A. I. Mu'tazila, p. 426.

وثمامة ومعمر وسائر البغداديين لهم ، وزعمهم أنها جبلة وطباع في الانسان[1] .

وقد رد البصريون على البغداديين ذلك بآيات من القرآن وقالوا : « إنَّ الله تعالى كلفنا اكتساب العلم فقال ﴿ فاعلمْ أنّه لا إلهَ إلا هو ﴾ والخطاب للرسول عليه السلام لأمته . ومدحنا على العلم فقال ﴿ هل يستوي الذينَ يَعلَمُون والذين لا يَعلَمُون ﴾ . وهذا يدل على أن العلم من فعلنا ولو كان واقعاً بطبع الحي لكان من فعل الله تعالى ؛ لأنه الفاعل للطبع[2] » .

ومن ذلك رد الجبائي على البغداديين تأويلهم قوله تعالى : ﴿ ومثَل الذينَ كفَرُوا كمثَلِ الذي يَنْعِقُ بما لا يَسمعُ إلاَّ دعاءً ونداءً صمٌّ بكمٌ عمْيٌ فَهُم لا يَعقِلون ﴾ قال أبو علي : « الآية تدل على بطلان قول أصحاب المعارف ، لأنهم لو كانوا عالمين بصحة الدين ضرورة لم يستحقوا هذه الصفة »[3] .

وعلى هذه الشاكلة مضى المعتزلة في تأويل الآيات القرآنية الدالة على الاختيار في إطار تصحيح التكاليف وتحقيق الوعد والوعيد طوال القرن الثالث الهجري وما بعده إلى مدتهم . وإنما كان المعتزلة يصدُرُون في هذا عما أشار إليه الفضل الرقاشي ، وحرره واصل بآيات القرآن ، وأوضحه عمرو في تأويل قوله تعالى : ﴿ فوربِّك لنَسألنَّهم أجمَعين . عمَّا كانوا يعملون ﴾ بأنه يزيل الشك عن قلوب المؤمنين في مسألة القضاء والقدر ، لأنه سبحانه لم يقل لنسألنهم عما قضيت عليهم أو قدرته فيهم ، أو أردته منهم أو شئته لهم قال عمرو : وليس بعد ذلك الأمر إلا الإقرار بالعدل أو السكوت عن الجور الذي لا يجوز

---

(١) راجع : المحيط / ٣٨٠ ،الفائق / ٥٦ ، ٥٧ ، المغني ٩ / ١١ - ١٤ ، شرح المواقف ٨ / ٣٨٣ ، شرح العيون / ٢٤٨ : الفرق / ١٧٢ ، ١٧٥ ، الأصول الخمسة / ٥٢ ، ٣٨٧ الغرر ١ / ١٩٥ أصول الدين / ١٣٩ ، ٣٣٦ : الملل ١ / ٨١ ، ٨٩ ، ٩٤ ، خطط المقريزي ٤ / ١٦٧ ، ١٦٨ ، الفكر العربي لأوليري / ١٤٣ .

(٢) الفائق / ١٢٩ .

(٣) التهذيب ١ / ١٠٣ .

على الله تعالى[1]. وحتى القرن الخامس لم يزد المفسرون من المعتزلة على هذا التأويل سوى تبسيط العبارة تعميماً للفائدة وإيضاحاً للمقصد الديني منها . فخلاصة ما حصّله قاضي القضاة من أشياخ المعتزلة أن هذه الآية تدل على قولهم في العدل ؛ لأنه تعالى لو خلق فيهم المعصية والطاعة لما صح أن يسألهم ، بل كان ينبغي أن يكون سائلا نفسه عما خلقه فيهم[2] .

ومن نظائر تلك الآية التي تابع المتأخرون فيها شيوخهم الأقدمين نسبه الله الإبَاءَ إلى إبليس بقوله تعالى : ﴿ وإذْ قُلنا للملائكةِ اسجُدُوا لآدمَ فسَجَدُوا إلا إبليسَ أَبَى واستَكبَر وكانَ من الكافِرين ﴾؛ قال القاضي « وقد تعلق شيوخنا المتقدمون بهذه الآية في أن العبد يفعل ويقدر على الشيء وتركه ، لأن العرب لا تَصِف الانسان بأنه أَبَى الفعل إلا ويمكنه أن يفعله ويتركه[3] » .

وطبقاً لذلك وإيضاحا لصدق استنتاج واصل من القرآن استحالة أن يخاطب الله عبده بقوله أفعل وهو لا يمكنه أن يفعل ، صنف المعتزلة ما في القرآن من آيات دالة على حرية الارادة قسمين :

أولهما : إثبات الأفعال الاختيارية بما يتبعها من ذكر للوعد والوعيد للمكلفين .

وثانيهما : إنكار مشيئة الالجاء وإبطال إيمان الملجأ . واستدل المعتزلة على صحة قولهم وتقسيمهم بدليلين عقليين استمدوهما من تلك الآيات . فقالوا أولا إنه لو لم يكن المكلف قادرا على الفعل والترك لما صح عقلا أمره ونهيه فيبطل المدح والذم ، والثواب والعقاب ، فيسقط أصل التكليف . وبذلك لا تكون لنبوّة النبي وإصلاح المصلح فائدة وتكون عبثا . وقالوا ثانياً

---

(١) انظر : الملل ١ / ٥٨ ، ٥٩ ، الغرر ١ / ١٧٧ .
(٢) المتشابه ٢ / ٥٣٣ .
(٣) نفسه ١ / ٨٥ ، تنزيه القرآن / ١٨ .

إنه لو خلق الله أعمال المكلفين جميعها ثم توعدهم على بعضها لكان فاعلا لما نهى عنه ، كارها لما خلق غير راضٍ عما فعل .

ويؤدي هذا إلى اثبات النقص في حقه تعالى ، كالسفاهة إن كان عالما بقبحها ثم فعل ، والجهل إن لم يكن عالما تعالى الله[1] .

ومن أمثلة القسم الأول :

(أ) مدحه للمؤمنين وإثابتهم بما أضافه إليهم من أفعال الطاعات في مثل قوله تعالى : ﴿ قد أفلَحَ المؤمنون . الذين هم في صلاتِهِم خاشِعُون . والذينَ هم عن اللغْوِ مُعْرِضُون . والذين هم للزكاة فاعِلُون . والذين هم لفُرُوجِهِم حافِظُون . إلا على أزواجِهِمْ أو ما ملَكَتْ أيمَانُهُم فإنهم غيرُ مَلُومِين . فمَنِ ابتَغَى وَرَاء ذلك فأولئك هم العَادُون . والذين هم لأمانَاتِهِم وعَهْدِهِم راعُون . والذينَ هم على صلواتِهِم يحافِظُون . أولئك هم الوارِثُون . الذين يرثُون الفردَوْسَ هم فيها خَالِدُون ﴾ .

قالوا إنها : « تدل على أن العبد هو الفاعل المختار ، لأن الخشوع في الصلاة لا يكون إلا بفعل من قِبَله على وجه مخصوص . والإعراض عن اللغو لا يصح وصفه به إلا مع قدرته عليه . ولا يصح أن يحفظ فرجه على شيء مخصوص إلا وهو متخير لفعله يختار بعضه على بعض ولا يجوز أن يوصف بأنه للأمانة راعٍ إلا بأن يختار فعلا على فعل ، وكذلك القول في المحافظة على الصلاة »[2] .

وعلى هذا المثال كانوا يتأولون سائر ما في القرآن من مدح للمؤمنين ووعد لهم بالإثابة ، كما في قوله تعالى : ﴿ فإمّا يأتِيَنّكم مني هدًى فمن اتّبَعَ

---

(١) راجع : شرح المواقف ٨ / ١٧٥ ـ ١٧٩ ، الضحى ٣ / ٥٣ ، ٥٤ وأدلتهم الاجمالية على ذلك في الايثار / ٣٢٩ ، ٣٣١ ، الأصول الخمسة ٣٥٤ ـ ٣٦٣ .

(٢) المتشابه ٢ / ٥١٥ .

هُدَاي فلا يَضِلُّ ولا يشقى ﴾، وقوله : ﴿ ومَنْ عمِل صالحاً فلأنفُسِهِم يمهدون . ليَجْزي اللّهُ الذين آمنوا وعمِلوا الصالحاتِ من فضْلِه ﴾، وقوله : ﴿ وأما مَنْ خافَ مقامَ ربِّه ونَهَى النفسَ عَنِ الهوى. فإن الجنةَ هي المأوَى ﴾، وأمثالها . فهذا النوع من الآيات القرآنية شاهدهم على أن الإيمان يكون باختيار المكلفين ليصح ما فيها من مضامين المسئولية والجزاء(١) .

(ب) إسناد ما في أفعال المكلفين من القبح والمعصية إلى اختيارهم ، ثم ذمهم وإبعادهم عليها . ومن أوضح الأمثلة على هذا استدلال الأصم والجبائي وأبي مسلم والقاضي وأتباعهم بترك اليهود أتباع النصارى مدة عيسى ، وترك الفريقين أتباع الدعوة المحمدية وهم قادرون على الاتّباع والمخالفة جميعا ، فأضافه الله إليهم وذمهم به في قوله تعالى : ﴿ ولئن إتَيْتَ الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ﴾(٢) . ويؤكد المطرزي ذلك بما في الاضافة من بلاغة الأداء في قوله تعالى : ﴿ لكم دِينُكُم وَلِيَ دين ﴾، بالتنبيه على أن عبادة آلهتهم إنما تنشأت من جهتهم(٣) . ومما يؤكدون به هذا المعنى قوله تعالى في مطلع سورة البقرة : ﴿ إنّ الذينَ كفروا سواءٌ عليهم أأنذَرْتَهُم أم لم تُنذِرْهم لا يؤمنون ﴾، وقوله في أوساطها : ﴿ ومَن يَتَبَدَّل الكفر بالايمان فقد ضَلَّ سواءَ السبيل ﴾(٤) . ويمضي المعتزلة في تعداد المظاهر القرآنية التي استمدوا منها هذه المقولة ، ومن أمثلتها :

١ ـ إرسال الرسل وتعليق الجزاء على بعثتهم كما في قوله تعالى : ﴿ من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومَن ضلّ فإنما يضِلُّ عليها ولا تزر وَازِرَةٌ وِزْرَ

---

(١) انظر : المتشابه ٢ / ٦٧٩ ، تنزيه القرآن ٢٧٨/ ، ٣٦٣ ، التهذيب ٦ / ٦ .
(٢) التهذيب ١ / ٨٥ ، ٨٦ ، الملتقط / ١٣ .
(٣) تفسير سورة الكافرون / ١٤٦ .
(٤) المتشابه ١ / ١٠٤ ، تنزيه القرآن / ٩ .

أخرى وما كُنّا معذّبين حتى نَبعثَ رسُولا ﴾ ـ وقد حرر الكعبي ما أجمعت عليه المعتزلة من دلالة عقلية في الآية بقوله: « الآية دالة على أن العبد متمكن من الخير والشرّ وأنه غير مجبور على عمل بعينه أصلا ، لأن قوله ﴿ مَنِ اهْتدى فإنما يَهتدِي لنفسه ومن ضَلَّ فإنما يَضِلُّ عليها ﴾ إنما يليق بالقادر على الفعل المتمكن منه كيف شاء وأراد . أما المجبور على أحد الطرفين الممنوع من الطرف الثاني فهذا لا يليق به »[١] .

ومما يزكي هذا التأويل وصف القرآن للرسول بالمبشِّر والنذير في مثل قوله تعالى : ﴿إنا أرسلناك شاهداً ومبشِّراً ونذيراً . وداعياً إلى الله بِإذنِهِ وسِرَاجاً مُنيراً . وبشِّر المؤمنين بأن لهم فضلاً كبيراً﴾ ، وقوله : ﴿وما نُرسِلُ المرسلين إلا مبشِّرين ومنذرين﴾ . قالوا : إن ما في هذه الآيات من صفات النبوة دليل على قولهم في العدل حيث كان النبي شاهداً وداعياً ونذيراً لمن عصاه ، وبشيراً لمن أطاعه ، وذلك لا يتم إلا وللعبد فعل يختاره دون جبر أو إلجاء[٢] .

ومن أقدم ما خرّج عليه المعتزلة تأويلاتهم في هذا الباب ، تأويل أبي علي الجبائي لقوله تعالى : ﴿يا قَومَنا أَجِيبُوا دَاعِيَ الله وآمِنُوا به يغْفِرْ لكم من ذنوبكم ويُجِركُمْ من عذابٍ أليمٍ﴾. بتعميم ما في ألفاظ الآية منْ معان تعميماً للحكم الوارد في خصوص السبب » قال أبو علي : «وهو من الخاص الذي يريد به العام وبهذا استدل المعتزلة على أن الآية تدل على تعميم وجوب اتباع من يدعو إلى الله وتوحيده وعدله»[٣] . وعلى منواله مضى المعتزلة ينسجون تقوية لقول السلف ؛ فاستدلوا بقوله تعالى : ﴿ما أصابَكَ من حسنة فَمِنَ الله وما أصابكَ من سيئة فمن نفسك وأرسلناكَ للنّاس رسُولاً وكفى بالله شهيداً . مَنْ

(١) المفاتيح ٢٠ / ١٧١ ، المتشابه ٢ / ٤٥٨ ، تنزيه القرآن / ٢٠٢ ، الواسطة / ١١ .
(٢) التهذيب ٧ / ١١١ ، تنزيه القرآن / ٢١٣ .
(٣) نفسه ٨ / ٥٢ .

يُطعِ الرَّسول فقد أطاعَ الله ومن تولى فمَا أرسلناك عليهم حفيظاً﴾ على أن المعاصي من العبد لأن السيئة ظاهرها الفعل القبيح فلا معنى لحمله على المجاز .. إذ لو كانت المعصية خلقاً له كالطاعة لوجب إضافتها إليه .

وعلى أن طاعة الرسول واجبة ومخالفته محرمة[1] . ومما يستدل به المتأخرون على ذلك ذم القرآن للكافرين بكفرهم بالرسول وبما جاء به من آيات ربه في قوله : ﴿وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آياتُ اللّهِ وفيكم رسوله﴾ . قال القاضي : إن قولَه كيف تكفُرون هو على التوبيخ . والذم لهم من حيث كفروا مع ظهور آيات الله وظهور أمر الرسول مع أن ذلك يوجب الإيمان إيجاباً . وإنما يقتضي أن يختار المرء الإيمان وقد ظهرا واتضحا ولذلك قال بعده ﴿ومن يَعتَصِمْ بالله فقد هُدِيَ إلى صراطٍ مُستقيمٍ﴾ .

والمراد من يعتصم بكتابه وبرسله فيعمل بما يقتضيان العمل به ، فقد هدى إلى صراط مستقيم ، ومن يفعل فقد ضل وكفر[2] .

٢ ـ ذم أهل الكتاب بالحمد للمؤمنين في قوله تعالى : ﴿وَدَّ كثيرٌ من أهل الكتاب لو يردُّونكم من بعد إيمانكم كفَّاراً حسدا من عند أنفسهم﴾ . قال الجبائي : «عني بقوله ﴿كفاراً حسداً من عند أنفسهم﴾ أنهم لم يؤتوا في ذلك من قبله تعالى ، وأن كفرهم فعلهم لا من خلق الله فيهم»[3] . وعن هذا التأويل كان المعتزلة يصدرون في تأويلهم لهذه الآية ونظائرها بتقبيح الحسد وأنه خصلة مذمومة نزّه الله نفسه عنها . فالقاضي والحاكم يتأولان هذه الآية بأن إضافة الحسد إليهم من أدلة الدلالة على أن المعاصي لا تكون من قبله تعالى وأنه أكد توبيخهم على ذلك بقوله : ﴿من بعدِ ما تبينَ لهم الحق﴾[4] .

---

(١) التهذيب ٢ / ١٨٠ .
(٢) تنزيه القرآن / ٦٦ ، المفاتيح ٢ / ١٤٩ ، ١٥٠ .
(٣) الكفيل ٢ / ٥٩ ـ و .
(٤) المتشابه ١ / ١٠٥ ، تنزيه القرآن / ٢٧ ، المغني ٨ / ٢٦٠ ، التهذيب ١ / ٦٨ .

٣ ـ إيجاب القصاص والعوض في الجراحات والجنايات بقوله تعالى : ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ وأمثالها . فأجمع المعتزلة على أنها تدل على أن فعل العبد حادث من جهته ، إذ لو كان خَلْقُه لما صح إيجابه ولما صح المؤاخذ بالقصاص ولا الذم ، ولأنه لا يصح من الحكيم أن ينهى عن العمل ويوعد عليه ثم يخلق فيه القتل ، ثم يوجب القصاص فيبطل قول المجبرة في المخلوق[1] .

٤ ـ ما حكاه القرآن من ندامة العصاة وتحسرهم باستغفارهم وتوبتهم . ومن ذلك تأويلهم قوله تعالى : ﴿ربَّنا لا تؤاخِذنا إنْ نَسِينا أو أخطأنا﴾ بأن المؤاخذة لا تصح إلا وهم مختارون لأعمالهم . ويعلّق قُطْرُب[2] المؤاخذة بالنسيان ليؤكد في النسيان معنى الترك استدلالاً بقوله تعالى : ﴿ولقد عهِدْنا إلَى آدَمَ من قبل فنسى ولم نجد له عَزْما﴾ . قال قطرب « فنسِيَ أي ترك ولولا ذلك لم يكن فعله معصية »[3] .

ومن مداخل هذا الباب في تفاسير المعتزلة تأويل أبي علي الجبائي لقوله تعالىٰ : ﴿قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبَنا وإسْرافَنَا في أمرنا وثبِّتْ أقدامَنا وانصُرنا على القوم الكافرين﴾ ، بأن : « تثبيت الاقدام فعلهم غير أنهم يَثْبُتون بمعونته والطافه ، ولذلك صار مضافاً إليه وإنما ذكر الأقدام لأن بزوالها تحصل الهزيمة وغلبة العدو وبثبوتها يحصل الظفر[4] . ومن ذلك ما دل القاضي عليه بقوله: «قوله تعالى ﴿يومئذ يَتذَكَّر الإنسانُ وأنَّى لهُ الذِّكْرى.يقولُ يا لَيتنِي قدَّمْتُ لحياتي﴾ .

---

(١) التهذيب ١ / ١١٠ ، المغني ٨ / ٢٦٤ .
(٢) هو محمد بن أحمد ، أبو علي ، أحد علماء البصرة بالنحو واللغة وكان موثقاً فيما يحكيه ويمليه . وهو أحد النظامية من فرق المعتزلة . راجع : تفسير المعتزلة / ١١٤ .
(٣) نفسه ١ / ١٨١ ، الغرر ٢ / ١٣١ .
(٤) تهذيب ١ / ٢٣٣ ، ٢ / ٨٤ .

ودليلنا على أن العبد في الدنيا قادر على الإيمان وإن كان كافراً ، وإلا ما كان يصح أن يتمنى ما لا يقدر عليه ، ولا كان يصح أن يوصف بأنه يتذكره »[1] .

ويضيف الزمخشري تأكيداً لما في الآية من دليل عقلي على الاختيار قوله : « وهذا أبين دليل على ان الاختيار كان في أيديهم ومعلقاً بقصدهم وإرادتهم وأنهم لم يكونوا محجوبين عن الطاعات ، مجبرين على المعاصي كمذهب أهل الأهواء والبدع ، وإلا فما معنى التحسر »[2] .

ومما يؤكد المعتزلة به ذلك ما ما حكاه القرآن من وصف العصاة انفسهم بالظلم والضلال واستغفارهم من ذلك في مثل قوله تعالى : ﴿والذين إذا فعلوا فاحِشَةً أو ظلموا أَنْفُسَهُمْ ذكروا الله فاسْتَغْفِروا لذنُوبهم﴾ ، وقولهم ﴿يا ويلَنا إنَّا كُنَّا ظالمين﴾ ، وقولهم : ﴿ربنا غلَبَتْ عَلَيْنا شِقوَتُنا وكُنَّا قَوْماً ضالِّين . ربنا أخرِجْنَا مِنْهَا فإن عُدْنَا فَإِنَّا ظالمون﴾[3] ومن ذلك أيضاً قبوله تعالى للتوبة الصحيحة في قوله تعالى : ﴿إنما التوبةُ على الله للذينَ يعملون السوء بجهالة ثم يَتُوبُون من قريب فأولئك يَتُوبُ اللّهُ عليهِم وكان اللّهُ عليماً حكِيماً﴾[4] .

٥ ـ إضافة الظلم إلى العباد وتنزيه الله نفسه تعالى عنه . ولهذا سماهم القرآن ظالمين في آيات كثيرة ، فاستدل المعتزلة بها على أن الظلم فعلهم بسوء اختيارهم ، احتجاجاً بأن الظالم اسم لفاعل الظلم في اللغة[5] . وعلى رأس ما يعتضدون به في نفي الظلم عنه تعالى قوله تعالى : ﴿إنَّ اللّهَ لا يظلِمُ

---

(١) تنزيه القرآن / ٣٧٠ ، ٣٧١ .

(٢) الكشاف ٣ / ٣٣٨ .

(٣) انظر : المتشابه ١ / ١٦٢ ، التهذيب ٦ / ١٥ ، ٢٩ ، ١١٨ .

(٤) التهذيب ١ / ٢٦٨ .

(٥) انظر حجج القرآن / ٢٦ ، التهذيب ٧ / ٥١ ، ٨ / ٥٠ .

مِثقَالَ ذَرَّة وإن تَكُ حَسَنةً يضاعِفُها ويؤتِ من لدُنْهُ أجراً عظِيماً﴾ . الذي يعتبرونه بياناً عاماً لكيفية تدبير أمر المكلفين ، ومنارة تهديهم في تأويل آيات العدل[1] . ومن ذلك إجماعهم على الاستدلال بما في صيغة المبالغة من تعميم لنفي الظلم عنه تعالى ، بعد تحقيق إضافة المعاصي إليهم بتقديم أيديهم لها في الآية الكريمة : ﴿ذلك بما قدَّمَتْ أيدِيكُمْ وأن الله ليس بظلاَّم للعبيد﴾ ، فيما أجمع المعتزلة على تأويلها بأنها تصحيح لما تمدَح تعالى نفسه به من نفي الظلم تبياناً لتأويل أبي هاشم الجبائي للآية بأنها : « تدل على أن الظالم هو فاعل الظلم وإلا لم يكن لهذا التنزيه معنى . لأنه على قولهم ـ قد وقع منه الظلم كله فلا وجه إذن للتنزيه[2] . وأبلغ من ذلك عندهم في تعميم نفي ظلم العباد عن إرادته تعالى سواء كان من قبله أو من قبل العباد ، إدخال ما النافية على لفظ الظلم منكراً في قوله تعالى : ﴿وَمَا اللّهُ يُرِيدُ ظُلْماً للعالمين﴾ ، وقوله ﴿وما اللّهُ يُريدُ ظلماً للعباد﴾ لاحتوائهما دليلين من العقل ودليل من اللغة . فالنفي في الآية عام لم يلحقه مقيِّدٌ أو مخصِّصٌ فلا يصح تقييده ولا تخصيصه في باب اللغة . ولو كان كل ظلم أو بعض الظلم واقعاً بإرادته لكان الخبر كاذباً ، ولما صح أن ينزه نفسه عنه في باب العقل . وكذلك فإن العقل واللغة يدلان على أنه لم يرد الظلم لكونه غنياً غير محتاج، وأن الحاجة لا تجوز عليه . ومن ثم قال الحاكم أن هذه الآية بأدلتها « عمدة مشايخنا » في أنه لا يفعل القبيح ، لأنه عالم بقبحه ، عالم بأنه غني عن فعله[3] .

---

(1) تنزيه القرآن / ٨٨ .
(2) المغني ٨ / ٢٣٥ وانظر : المتشابه ١ / ١٧٥ ، التهذيب ٦ / ٥٧ ، الكشاف ١ / ٣٦٦ ، ٢ / ٢٠ ، المفاتيح ١٥ / ١٧٩ .
التهذيب ٢ / ٦١ وراجع : المتشابه ١ / ١٥٥ ، ١٥٦ ، الكشاف ١ / ٣٤٢ ، ٣ / ٥٢ ، الانتصار لابن خير / ٥٤ ، الأصول الخمسة / ٢١٧ ، ٤٥٩ ـ ٤٦٢ ، رسائل الكندي / ٢٥١ ، ٢٥٨ ـ ٢٥٩ .

ومضى المعتزلة يحققون ذلك بما في القرآن من آيات تؤكد ظلم المكلفين لأنفسهم صراحة من مثل قوله ﴿فما كان الله لِيَظْلِمَهُم ولكن كانوا أنفُسَهُمْ يظلِمُون﴾ ونظائره واعتبروها محكمات حملوا عليها سائر ما ذكره القرآن من مظاهر ظلومتهم لأنفسهم[١] . فمما حمله المعتزلة على هذه الآية معاتبة موسى لقومه في قوله تعالى : ﴿وإذ قال موسَى لقومِهِ يا قوم إنّكم ظَلمْتُم أنفُسَكم باتخاذِكم العجل فتُوبوا إلى بارِئِكم فاقْتُلُوا أنفُسَكم . . .﴾ فاستدلوا بإضافة عبادة العجل إليهم ، وأمرهم بالتوبة ومعاقبتهم على إثبات الفعل للعبيد باختيارهم وأن العبد يكون ظالماً متى عصى الله تعالى وخالف عن أمره[٢] . ومن ذلك تأويل الأصم والجبائي وأبي مسلم والحاكم لقوله تعالى : ﴿فبدَّل الذين ظلَمُوا قولاً غيرَ الذي قِيلَ لهم فأنْزَلْنا على الذين ظَلَمُوا رِجْزاً من السّماء بما كانوا يفسُقُون﴾ بأن التبديل فعْلٌ لهم وأنهم صاروا ظالمين لأنفسهم بما وجب لهم من العذاب على تبديلهم[٣] ، وأخذ المعتزلة يقيسون على هذه الآيات نظائرها .

٦ ـ التوجه إلى المكلفين بضرورة أداء التكاليف درءاً للعذاب كما في قوله تعالى : ﴿قوّا أنفُسَكُمْ وأهليكم ناراً وقودُها الناسُ والحجَارة﴾ وقوله : ﴿ولا تُلقُوا بأيدِيكُمْ إلى التَّهْلُكة وأحسِنُوا إن الله يحبّ المحسنين﴾ فقد أجمع المعتزلة على أنهما من أوضح ما يدل على العدل ، لأنه لو لم يكن تصرف العبد من فعله لما صح أن يقي نفسه وغيره . كما أنه لو كان تعالى صيرهم كفاراً ، أو خلق فيهم المعاصي وما يؤدي إلى الهلاك لما صح أن ينهاهم عن ذلك وكيف يقول تعالى : ﴿وأحسِنُوا إن الله يحبّ المحسنين﴾ وهو الذي خلق الإحسان[٤] ؟

---

(١) حجج القرآن/ ٢٦ ، تنزيه القرآن/ ١٥٣ ، المتشابه ٢ / ٢٤٩ ، الكشاف ٢ / ٤٨ والواسطة/ ٩١ .

(٢) انظر التهذيب ١ / ٣٥-، ٣٧ ، الملتقط / ٣ ، ٤ .

(٣) نفسه ١ / ٣٩ .

(٤) تنزيه القرآن / ٣٥٠ ، المتشابه ١ / ١١٩ ، ٦٥٩ .

وممّا صدّره القاضي بكونه دلالة في أصول مذهبهم على العدل الآية الكريمة : ﴿وعلى الذين يُطِيقُونه فِدْيَةٌ طعام مسكين فمَن تطوّع خيراً فهو خيرٌ له وأنْ تصوموا خيرٌ لكم﴾ وتحرير ما فيها من الأدلة العقلية أن قوله تعالى : ﴿فمن تطوع خيراً فهو خير له﴾ يدل على أن المكلف متمكن من الفعل والترك ، ولذلك قال بعده ﴿وأنْ تصُومُوا خير لكم﴾ ومن لا يمكنه إلا الصوم لا يصح أن يوصف بذلك[1] .

ويضيف المعتزلة إلى ما سبق في تحرير هذا الدليل حَضَّهُ تعالى للمكلفين على الاستعانة بالصبر والصلاة في أداء التكاليف بقوله : ﴿يا أيُّها الَّذِينَ آمنُوا استعينُوا بالصّبر والصلاة إنَّ الله مع الصّابرِين﴾ ، والمسارعة إلى طلب المغفرة بقوله : ﴿وسَارِعُوا إلى مغفرةٍ من ربكم﴾ ، واجتناب شهادة الزور بقوله : ﴿واجتَنِبُوا قولَ الزُّورِ حُنَفاء للّهِ غيْرَ مُشرِكينَ به﴾ . فكل هذه الآيات وأمثالها إنما تصح معانيها بتصحيح اختيار المكلفين في الاستعانة ، والمسارعة ، والاجتناب وأداء سائر التكاليف[2] .

ويُلحقون بذلك ما في القرآن من تصريح بمشيئة العبد في مثل قوله تعالى : ﴿كَلاَّ إنّها تذْكِرة. فمَنْ شَاءَ ذَكَرَه﴾ وقوله تعالى : ﴿وقُلِ الحقُّ من ربكم فمَنْ شاءَ فلْيؤْمن ومن شاء فليكفر﴾، وإنكارٍ وتَعْنيفٍ على اختيارهم للمعاصي والكفر في مثل قوله تعالى : ﴿وما مَنَع النّاسَ أن يؤمنوا إذْ جاءهم الهدى ويستغفِروا ربَّهم إلا أن تأتِيهُم سنَّةُ الأولين أو يأتِيهُم العذَابُ قُبلاً﴾ . فهذه الآيات ومثيلاتها دليل واضح على أن العبد قادر أن يتّعظ ويتذكر ـ وإن لم يكن بهذه الصفة ـ كما يمكنه الامتناع عن ذلك[3] .

أما القسم الثاني فيمثل ردّ المعتزلة على أهل السنة وسائر الجبرية فيما

---

(١) المتشابه ١ / ١١٧ .

(٢) التهذيب ١ / ٩٠ ، ٦ / ٦٩ ، المتشابه ١ / ١٦١ .

(٣) انظر : المتشابه ٢ / ٦٨٠ ، تنزيه القرآن / ٢١١ ، ٢١٣ ، المفاتيح ٢١ / ١١٩ .

تأولوه من آيات القضاء والقدر بالجبر والإلجاء . فقد أجمع المعتزلة على نفي مشيئة الالجاء في أفعال المكلفين من قِبَله تعالى تأويلاً لما وصف نفسه به في الآية الكريمة : ﴿شَهِدَ اللّهُ أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط﴾ فاستدلوا بها على أن أفعال الله كلها حكمة بإقامته للعدل فيما يقسم من الأرزاق والآجال ، ويثيب ويعاقب ، وما يأمر به عباده من إنصاف بعضهم بعضاً ، ولو كان الكفر والمعاصي خلقاً له لكان تعذيب المكلفين من غير جرم ، وكان الإله ظالماً وغير قائم بالقسط[1] . وهذا التأويل هو ما يجدونه في تكذيبه تعالى للجبرية من المشركين والكفار بقوله : ﴿وإذَا فَعَلُوا فاحشةً قالوا وجدْنا عليها آباءَنَا والله أمرَنَا بها قل إن الله لا يأمر بالفَحشاءِ أتَقُولون على الله ما لاَ تَعلمون قل أمر رَبِّي بالقسط﴾[2] .

ومما يصححون به تأويلهم هذا قوله تعالى : ﴿ونضَع الموازِينَ القسْط ليوم القيامَة فلاَ تُظْلم نفسٌ شيْئاً وإن كانَ مِثقالَ حبَّةٍ من خرْدَل أتَيْنَا بِهَا وكَفى بِنَا حَاسِبين﴾ قال القاضي إنها تدل على ما نقوله في العدل إذ بين أنه لا تظلم نفس شيئاً ، فيتنزه سبحانه عن معنى فِعْل الظلم لا عن تسميته فقط ، وبَيَّن بها أنه لا يبخس المستحق مثقال حبة من خردل . ومن وُصف بذلك على طريق المدح لا يجوز أن يوصف بأن جميع الظلم من جهته ، وبيَّن وضع الموازين بالقسط والمحاسبة أنه تعالى لا يفعل إلا العدل . ويدل ذلك على أنه لا يخلق الضلال والإيمان ، لأنه لو فعلهما لكانت المحاسبة راجعة إليه دون العبد[3] .

ولهذا فقد جنح المعتزلة إلى اعتبار الآيات التي اعتمد عليها المجبرة في إثبات مشيئة الإلجاء من المتشابهات ، ومالوا بها إلى اللغة وما صححوا دلالته على حرية الإرادة من محكمات القرآن . وأول ما لفت المعتزلة النظر

---

(١) المتشابه ١ / ١٤٢ ، التهذيب ١ / ١٨٤ ، ١٨٥ ، الكشاف ١ / ٣١٣ ، ٣١٤ .
(٢) المنزلة / ٧٨ ، الحور / ٢٣٦ ، التهذيب ١ / ١٠٢ ، تنزيه القرآن / ٢٨٠ .
(١) المتشابه ٢ / ٥٠٠ ، ٤٧٥ .

إليه من ذلك قوله تعالى ﴿ولو شاءَ ربُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدةً ولا يزالون مختلِفِين إلاّ مَنْ رَحِم ربُّك ولذلك خلَقَهُمْ﴾ فارتد جمهور المعتزلة بالضمير ابتداء من واصل وعمرو إلى أبي مسلم فالقاضي فالزمخشري إلى الاختلاف ، ثم جمعوا بينه وبين الرحمة ، وفسروه بأنه إشارة إلى ما دل عليه الكلام الأول وتضمنه من التمكين والاختيار الذي كان عنه الاختلاف . وبهذا يكون المعنى أنه خلقهم ليثيب مختار الحق بحسن اختياره ويعاقب مختار الباطل بسوء اختياره[1] .

ولم يخالف في ذلك إلا المعتزلة من الشيعة الإمامية بإيجابهم حمل الكناية على الرحمة لكراهته تعالى للاختلاف والذَّهاب عن الدين ؛ ولأن الرحمة أقرب إلى هذه الكناية من الاختلاف وحمل اللفظ على أقرب المذكورين أولى في لسان العرب[2] .

وسرعان ما أحَسَّ مفسرو المعتزلة بما في هذا التأويل من تصحيح لما في الآيات من نفي لمشيئة الإلجاء ، وحل للصعوبة الناتجة عن وجود آيات قرآنية في الجبر وأخرى في حرية الإرادة ، فاتخذوا منه أصلاً دينياً وأساساً يتأولون به آيات الإرادة . وقد بادر قُطربُ إلى تطبيق هذا المعنى في تأويل قوله تعالى حاكياً عن شعيب عليه السلام : ﴿وَمَا يكونُ لنا أن نعُود فيها إلا أن يشاء الله ربنا﴾ بأن الاستثناء في الآي من الكفار وليس من شعيب ، لغرض بلاغي هو التَّبعيد فعلقه بالمشيئة التي يعلم أنها لا تكون . وسار هذا التخريج في المعتزلة من بعده[3] .

وقاس المعتزلة على ذلك قوله تعالى : ﴿ولو شَاء ربُّكَ لآمنَ مَن في الأرض كُلُّهُمْ جميعاً أفأنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حتى يكونوا مُؤمنين﴾، فقالوا : إنه تعالى

---

(١) الغرر ١ / ٧٣ ، تنزيه القرآن / ١٦٦ ، الكشاف ٢ / ١٢٠ ، الانتصار / ١٢١ .
(٢) نفسه / ٧٧١ .
(٣) الغرر ١ / ٤٠٢ ، البرهان ٣ / ٤١٠ ، تنزيه القرآن / ١٣٧ .

يريدُ من المكلفين الطاعة التي أمر بها دونَ إلْجَاء . ومثل العلاف لذلك بأن معنى قولنا مريد أنه فعل الإرادة كقولنا : خالق ، ورازق ، وفاعل[1] . أما الجبائي فيتخذ ما في الآية دليلاً عقلياً على نظرية الاستحقاق تثبيتاً لحرية الإرادة فيقول : «لو شاء الله أن يلجئهم إلى الإيمان لقدر عليه . . ومعنى إلجاء الله تعالى إياهم إلى ذلك أن يعرفهم اضطراراً أنهم لو حاول أحدهم قتل ملك فإنه يمنعه منه قهراً ، لم يكن لذلك الفعل سبباً لاستحقاق المدح والثواب وكذا هنا»[2] . ويفيض المتأخرون بعدهم من القاضي إلى الزمخشري ما تبقى في الآية من عناصر الاستدلال العقلي من الوجهتين البلاغية واللغوية فيستدلون بقوله في آخر الآية : ﴿أفأنت تُكْرِهُ النّاس حتّى يكونوا مؤمنين﴾ على أنه بيان لنفي الإلجاء في أولها ، حيث أدخل همزة الإنكار على المُكْرَه دون فعله فدل على ان الله وحده هو القادر على هذا الإكراه الذي نفاه في مطلع الآية[3] .

وبهذا الدليل أسقط المعتزلة حجة السنية والمجبرة في قوله تعالى : ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ فقالوا : «إن الكلام متعلق بما تقدمه من ذكر الاستقامة في قوله تعالى : ﴿لِمَن شاء منكم أن يَستَقِيم﴾ ، فيكون المعنى لا تشاءون الاستقامة إلا والله تعالى مريد لها . ونحن لا ننكر أن يريد الله تعالى الطاعات، وإنما أنكرنا إرادته المعاصي .

وليس في ظاهر الآية ألّانشاء إلا ما شاء الله تعالى في حال مشيئتنا وإنما يقتضي حصول مشيئته لما نشاؤه من الاستقامة . وأن الحقيقة ـ وإن كانت للاستقبال على ما ذكروه ـ فلم يبطل على تأويلنا معنى الاستقبال فيها ، لأن تقدير الكلام : وما تشاؤ ن الطاعات إلا بعد ان يشاء الله تعالى ، ومشيئته

---

(١) التهذيب ٤ / ٣٣٠ .
(٢) نفسه ، المفاتيح ١٧ / ١٦٦ .
(٣) انظر :المتشابه ١ / ٣٧١ ، الكشاف ٣ / ٧٧ ، الفائق / ٦٩ .

تعالى قد كانت لها حال الاستقبال . هذا ما قرره لهم أبو علي الجبائي في تأويل الآية بأنه لا يمتنع أن يريد تعالى الطاعات حالاً بعد حال ، وإن كان قد أرادها في حال الأمر كما يصح أن يأمر بها أمراً بعد أمر ، لأنه قد يصحُّ أن يتعلق بإرادته ذلك منا بعد الأمر وفي حال الفعل مصلحة على أن اقتضاء الآية الاستقبال في رأي المعتزلة من أوضح دليل على فساد قول الجبرية ، لأن الكلام إذا اقتضى حدوث المشيئة واستقبالها بطل قول من قال منهم : أنه مريد لنفسه أو مريد بإرادة قديمة وصحّ أن إرادته متجددة محدثة طبقا للداعي والصارف في الحكمة .[1]

وبِمِثْل ذلك تأول الجبائي وسائر المعتزلة من بعده حجة السنية في قوله تعالى : « ولو أنَّنا نزَّلنا إليهم الملائِكَةُ وكلَّمَهم المَوتَى وحَشَرنا عليهم كلَّ شَيءٍ قُبُلا مَا كَانُوا ليُؤ مِنُوا إلا أن يشاء الله » . قال الجبائي : «قوله ﴿إلا أن يشاء الله﴾ يدل على حدوث مشيئة الله ؛ إذ لو كانت قديمة لم يجز أن يعلق عليها الحادث لأنها شرط ويلزم من حصول المشروط حصول الشرط . والحُسْنُ دل على حدوث الإيمان فوجب كون الشرط حادثا وهو المشيئة »[2] .

وبناء على قاعدة المعتزلة بضرورة حمل المتشابهات على المحكمات ، ردوا هذه الآيات جميعاً إلى محكمها الذي هو قوله تعالى : ﴿لا إكراهَ في الدين قد تَبيَّن الرّشْدُ من الغيِّ﴾[3] . وعلق المعتزلة ما في تلك الآيات من معاني وأحكام بالتكاليف الشرعية ، فكان طبيعياً أن يبطلوا إيمان الملجأ لتنافيه مع قواعد العدل والوعيد في القرآن التي بنى المعتزلة عليها نظرية الاستحقاق كما سيأتي في موضعه .

وبذلك أجمع المعتزلة على تأويل هذه الآية بما خرجه أبو مسلم والقفّال

---

(١) الغرر ١ / ٥٣٩ ، ٥٤٠ .

(٢) البحر المحيط ٤ / ٢٠٦ ، تنزيه القرآن / ١٢٥ ، المتشابه ١ / ٢٥٨ ، الكشاف ١ / ٥٢٣ .

(٣) انظر الكشاف ١ / ٢٩٣ .

في قولهم : « إنه ما بنى تعالى أمر الإيمان على الاجبار والقسر ، وإنما بناه على التمكن والاختيار . ويدل على هذا المعنى أنه لما بين دلائل التوحيد بياناً شافياً ، قال بعد ذلك لم يبق عذر في الكفر إلا أن يفسر على الإيمان ويجبر عليه وهذا ما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء ، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء . ويؤكد هذا قوله بعدُ (قد تبين الرشد من الغي) يعني ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء وليس بجائز لأنه ينافي التكاليف »[1] .

ويروى عن الجبائي أنه كان يتأول بمعنى هذه الآية من المتشابه قوله تعالى : ﴿ولو شاء ربك لآمَنَ مَنْ في الأرض كلُّهُمْ جميعاً﴾ وأمثالها : « بأن المراد مشيئة الإلجاء ، أي لو شاء الله أن يلجئهم إلى الإيمان لقدر عليه ، ولصح ذلك منه . ولكنه ما فعل ذلك لأن الإيمان الصادر من العبد على سبيل الإلجاء لا ينفعه ولا يفيده فائدة »[2] .

أما فائدة ما ذكر في القرآن من الإرادة والمشيئة ـ في رأي المعتزلة ـ فقد عبر عنه الزمخشري بأنه إشعار بخلوص الداعي خلوصاً لم يبق معه صارف قط في إرادته تعالى ، تأوّلاً للآية الكريمة : ﴿ولا يحزُنْك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضُرُّوا اللّهَ شيئاً يريدُ الله ألاَّ يجعَل لهم حَظّاً في الآخرة ولهم عذاب عظيم﴾ . فمعنى قوله تعالى : ﴿إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ أنه إذا دعاه داعي الحكمة إلى تكوينه، ولا صارف أن يكوِّنه من غير توقف فيحدث فهو كائن موجود لا محالة[3] . ومن ثم أوضحوا بجلاء كيفية تعلُّق إرادته تعالى بأفعاله وأفعال عباده بأن أفعال العباد الاختيارية متولدات

---

(1) التهذيب ١ / ١٦٣ ، المفاتيح ٧ / ١٥ ، الملتقط / ٣١ ، البحر المحيط ٢ / ٢٨١ ، الاختلاف في اللفظ / ٢٢٧ .
(2) المفاتيح ١٧ / ١٦٦ .
(3) الكشاف ١ / ٣٦٣ ، ٢ / ٥٩٥ .

مكنهم الله من اختيار أسبابها خيراً وشراً ، ولم يخالف في ذلك إلا الطبائعية من المعتزلة أمثال الجاحظ وثمامة وأبي علي الأسواري وأتباعهم ، حيث ساوقوا النظام في قوله بأن المتولدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلق ، بمعنى أنه طبع الحجر طبعاً ، وخلقه خلقاً ، إذا دفعتَه ذهب ، فقالوا إن العبد لا يفعل في الحقيقة سوى الإرادة فقط ، بينما أجمع جمهور المعتزلة على إرادته الارادة والمراد[1] .

وقد أساء أهل السنة والأشاعرة فهم مقصد المعتزلة فزعموا أنهم أثبتوا القدرة الحادثة في العبد تأثيراً في الايجاد والاحداث بينما حقيقة قولهم أن قدرة العبد أثر من آثار قدرة الرب[2] . فليس المقدور واقعاً بين قادرين وإنما القوة الفعلية للرب، وللعبد القوة الانفعالية. وها هوما انتهى إليه المتأخرون منهم في تأويل النصوص القرآنية الواردة بأن غير الله يخلق ويسمى خالقاً ، يتقدمهم الجبائي وابنه وحجة الجبائيين اللغوية في تأويل ذلك أن معنى القول في الله أنه خالق أنه فعل الأشياء مقدرة ، وأن الإنسان إذا فعل أشياء مقدرة فهو خالق من حيث قصد بالفعل إلى بعض الأعراض[3] .

ومن أمثلتهما التطبيقية على ذلك بيانهما لفاعل الإحبال في النساء الذي ينسب إلى العبد أحياناً كما في حكاية آدم : ﴿فلمّا تَغشَّاها حَمَلَتْ حَمْلا خفيفاً فمَرّتْ به﴾ بينما ينسب في آيات أخريات إلى الله ـ جل وعز ـ كما في حكايته

(1) أصول الدين/١٣٧ ، ٣٣٥ ، المغني ٩/١١ ـ ١٣، التبصير/٤٥ ،الأصول الخمسة/٥٢ ، ٢٨٧، الفرق/١٧٢،١٧٥ / الملل ١/٨١ ، فضل الاعتزال/٦٩ ، الايثار/٣١٠ ، المحيط/ ٣٨٠ ،المغني ٩/ ٩٦ ، ٨٨، ٨٩ ، ٩٤ ، الغرر/١٩٥ ، شرح المواقف ٨/٣٨٣ ، خطط المقريزي ٤ / ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ .

(2) راجع : إيثار الحق/٣٢٥ ، مسلم الثبوت/٢٢ ، ٢٣ ، نهاية الاقدام/٥٥ ، البواكير/٧٧ .

(3) المغني ٨/ ١١٠ ، ٣٢١، المقالات ١/٢٤٨ ، ٢/١٩٧ ، ١٩٩ ، الارشاد/١٨٧ . شرح المواقف ٦/٨٤ ، ٨٥،فلسفة المعتزلة ١/١٨٢ ،لسان الميزان ٥/٢٢١ ، رسائل الكندي/ ٢٤١ .

عن السيدة مريم : ﴿قالتْ ربِّ أنَّى يكونُ لي ولدٌ ولم يمسَسْني بشر قال كذلك اللّهُ يخلُق ما يَشاء﴾ وقوله تعالى : ﴿يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظُلُماتٍ ثَلاث﴾ . فيحيلونها على المحكم من مثل قوله : ﴿ومَا تَحْمِل من أنْثَى ولا تَضَعُ إلا بعلمِه﴾ . قال القاضي: «فأما المحبِل - فقد قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - إنه مأخوذ من الأحبال لا من الحبل ، والعبد هو الفاعل للإحبال . . . وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - إن المحبل إنما يوصف بذلك لما فعل الأمر الذي عنده يحصل الولد . . . وبين أن ذلك ليس بمشتق من خلق الولد ، ولا من فعله . . . وقال شيخنا أبو علي - رحمه الله - : أن أهل اللغة قد زعموا أن اسم محبل مشتق من الحبل وأنهم يسمون الله محبلاً إذا خلق الحبل - وأن قل استعماله - وأن الإنسان يسمى بذلك توسعاً » . ويمضي الجبائي في تخريجه العقلي على أساس اللغة فيقيس على ذلك الإيمان والكفر بقوله « فإن سأل (أي السائل) عن الإيمان من جعله ديناً للمؤمنين ، وعن الكفر من جعله ديناً للكافرين . فالجواب أن الله سبحانه هو الذي جعله كذّلك بمعنى البيان والحكم ، ولا يضاف إلى الله إلا بمعنى الخلق »[1] أما ابنه فيوضح مرمى أبيه في قياسه بأن الأظهر أن يقال: إن الإيمان من الله تعالى على جهة المجاز دون الحقيقة[2] .

وما زال المفسرون من المعتزلة يتعاقبون على توثيق عقيدتهم أن العبد موصوف في القرآن بأنه يخلق في صورة نهائية مدعمة بالشواهد القرآنية . ومن أبرز تلك الصور النهائية قول القاضي عبد الجبار : « بيّنا أن المخلوق (أفعال العباد) لا يفيد أنه (أي العبد) مختَرِع ، ولا أنه من فعل الله تعالى فلا طائل في إعادته . ودللنا على أن العبد في الحقيقة يوصف بأنه يخلق بقوله تعالى : ﴿وَتَخْلُقُونَ إفْكاً﴾ ، ﴿فتبارَكَ الله أحسنُ الخالِقِينَ﴾ ، ﴿وإذْ تخلُق من الطين

---

(١) المغني ٨ / ٣٢٥ ، انظر : فلسفة المعتزلة / ١٢١ .
(٢) المغني ١١ / ٥٤ .

كهيئةِ الطَّيْر﴾ وبيَّنَّا أن التعلق بقوله تعالى : ﴿هل من خَالِقٍ غيرُ اللَّهِ﴾، وقوله ﴿أفَمَنْ يَخْلُقُ كمَنْ لا يَخْلُق﴾ لا يصح ..[1] . أما وجه الدلالة عنده في قوله « أحسن الخالقين » فما في صيغة التفضيل من دلالة عقلية على إثبات صفة الخلق لغير الله وتبريز إحسانه لما يخلق سبحانه ، لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير ، لقول زهير :

وَلأنـتَ تَفْـرِي مَـا خَـلَقْـتَ   وبعضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لا يَفْرِي

ثم قال إن الخلق مطلق في حقه تعالى لحكمته في تقدير خلقه ، مفيد في حق العبد لجواز الخطأ عليه ، وهو ما تنصره اللغة . أما إبطاله دلالة المستدل بقوله : ﴿هل من خالق غير الله﴾ « فعيب لغوي في الاستدلال العقلي قال : « لأن فائدة الكلام معقود بآخره وقد قال تعالى : ﴿هل من خالقٍ غيرُ الله يرزقكم﴾ ، ونحن لا نثبت خالقاً غير الله يرزق »[2] .

وقياساً على ذلك يكون قول عيسى ﴿أنِّي قدْ جِئْتُكُمْ بآيةٍ من ربّكم أنَّى أخلق لكُم من الطين كهيئة الطير فانفُخُ فيه فيكُونُ طيراً بإذنِ الله﴾ ، معناه : إن النفخ والتصوير هما فعله . أما الإحياء وآلات الطيران والطين ففعل الله تعالى بدلالة الإضافة إطلاقاً وتقييداً[3] .

ويكون معنى قوله تعالى : ﴿أفرأيْتُم ما تَمْنُونَ أأنتم تخْلُقُونه أم نحن الخالِقُون﴾ أن الإنزال من العبد وأن الخلق والإنشاء من الرب تعالى ، لقوله : ﴿ونُقِرُّ في الأرْحَامِ مَا نَشَاءُ إلى أجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخرِجُكم طِفْلاً﴾ ، بياناً لأن إزالة الأمواه وإقرار العُلَق من فعله سبحانه وتعالى[4] .

---

(١) المغنى ٨ / ١٦٢ ، ٣٠٩ .
(٢) المتشابه ١/٦٥١ ، تنزيه القرآن/٢٤٥ ، الأصول الخمسة/ ٣٨٠ ، ٥٤٤ . رسالة المرتضى في علم الكلام / ٨١ ، الفائق / ٧٥ .
(٣) التهذيب ١ / ١٩٦ ، تنزيه القرآن / ٦٠ ، انظر الملل ١ / ٧٦ .
(٤) المتشابه ٢ / ٥٠٦ ، تنزيه القرآن / ٣٤٠ ، الكشاف ٣ / ١٩٦ .

وتحت ظل حرية الإرادة استعر الخلاف بين المعتزلة والجبرية من أهل السنة والأشاعرة والجهمية حول تأويل ما في القرآن من ذكر القضاء والقدر الإلٰهيَّين وعلاقة ذلك بخلق المعاصي فكلاهما لا يخالف في أن المعاصي ليست بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى الأمر ، ولا في أنه علم بها قبل حدوثها ، وإنما الخلاف بينهما في خالقها. والجبريةيذهبون إلى أن الله خالق المعاصي ومريد لها ، بينما يرفض المعتزلة ذلك بما توصلوا إليه من ضرورة المطابقة بين الدواعي والصوارف وبين حكمته وعدله في إطار القواعد القرآنية فنزهوه عن إرادتها وخلقها جميعاً . وأفاض كلا الفريقين يتأول ما اعتمد عليه الفريق الآخر من آيات وفقاً لعقيدته . فالجبرية يرون القضاء لازماً ، والقدر محتوماً وأنه كما قال : ﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ بينما يرى المعتزلة أن القضاءوالقدر في القرآن معناهما البيان والإعلام والإخبار كما يقرر القاضي في تأويل قوله تعالى ﴿ولكن ليقضِيَ اللّهُ أمْراً كانَ مَفعُولاً﴾ ذلك قائلاً : « قد يقال في كل مفعول أنه من قضاء الله على وجه الإعلام والاخبار ، إما مجملاً وأما مفصلاً »[1] .

ويوصي القاضي المفسرين من المعتزلة بقوله : « وإذ قد عرفت ذلك وسألك سائل عن أفعال العباد أهي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا ؟ كان الواجب في الجواب عنه أن تقول : إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله عن ذلك . وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم . . . وبعد فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب . وأيضاً فلو كانت أفعال العباد كلها

---

(١) تنزيه القرآن / ١٤٦ ، انظر الواسطة / ٨٨ ـ ٩٥ ، المفاتيح ٢٢ / ١٥٧ ، الغرر ١ / ٣٩٥ ، التهذيب ٦ / ١٨ ، المغني ٨ / ٣١٣ ، رسائل ابن تيمية ٢ / ٨٥ ، إنقاذ البشر / ١٠٢ ، الواسطة / ٩٣ ، الفائق ٦٠ / ٦٣ ، المحيط / ٤٢٠ ، الغرر ١ / ١٥٠ ، طبقات المعتزلة / ٩ ، خلق أفعال العباد ١ / ١٤١ ، ١٦٢ ، ١٦٩ ، فضل الاعتزال / ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٥٧ ، العلم الشامخ / ٦١٧ ، ٦٨٥ ، الايثار / ١٣٦ ، ٣٣٩ ، ١٧٣ الأصول الخمسة / ٧٧١ .

بقضاء الله تعالى وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيها الكفر والإلحاد والرضى بالكفر كفر »[1] . وتطبيقاً لذلك فإنهم يتأولون قوله تعالى : ﴿وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين﴾ بأن المراد به الإخبار ، ويوضح فريق من شيوخ مفسريهم ذلك بأن القضاء في حقيقة اللغة هو الفراغ من الشيء وبلوغ آخره وغايته . ويحتج المعتزلة على ذلك بقولهم في حرية الارادة، وأن الله لم يخلق أعمال العباد على تمام ، فلا يصح عقلاً أن يقال أنه قضاها على الحقيقة . فوجب أن يقال في إخباره عن أحوالها ذلك على جهة التعارف لما حقَّقه فيها . ويقال في إلزامه المكلف الواجبات ذلك لما صار في الحكم بهذه الصفة لأن الالزام آكدُ من الاخبار ، ولذلك لم يطلق شيوخ الاعتزال على أفعال العباد أنها بقضاء الله دون التقييد ، لئلا يوهم الفساد وما لا يجوز القول به في الدين »[2] . وبهذا المعنى في لفظ القضاء والقدر صحَّح المعتزلة باب الاستحقاق بالتكليف في القرآن والشرائع . فحين يقول سبحانه : ﴿إن الذين حقَّتْ عليهم كلمةُ ربِّك لا يؤمنون﴾ يكون معناه أنه : ثَبَت عليهم قول الله الذي كتبه في اللوح، وأخبر به الملائكة أنهم يموتون كفاراً فلا يكون غيره . وتلك كتابةُ معلومٍ لا كتابةُ مقدَّرٍ ومُرَادٍ ؛ تعالى الله عن ذلك »[3] .

ولا أكون مبالغاً لو قلت إن قاعدة المعتزلة الاجمالية في الرد على ما تعلق به الجبرية من آيات هي قول العلاف في ذلك : « إن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة لهم . فلو كان المراد بهذه الآيات ما ذكرتم لقالت العرب للنبي ﷺ : كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا ، وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله فينا ، ولكان ذلك من أقوى القَوَادِحُ بنبوته . فلما لم يكن كذلك علمنا أن المراد غير ما ذكرتم »[4] .

---

(١) الأصول الخمسة / ٧٧١ .
(٢) المتشابه ٢/ ٤٣١ .
(٣) الكشاف ٢ / ٨٧ .
(١) العلم الشامخ / ٢٤٣ .

وانطلاقاً من هذه القاعدة قرر المعتزلة قانونهم العام في تأويل القرآن بصورته النهائية فيما نقل الخياط عن جعفر بن مبشّر في حديثه عن الإضلال والهداية والختم والطبع أنه قال : « اعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمَكْرُمَةٍ ثم يحول دونها ، ولا أن ينهى عن قاذورة ثم يدخل فيها ، وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت »[1] . أما المتأخرون فقد عبروا عن ذلك بملزومه من الداعي والصارف وعلقوا الأفعال عليهما .

ولما كان التولد أساساً لكل ما بين المعتزلة وأهل السنة من خلافات في تأويل آي الإرادة فقد أنكر المعتزلة القول بالتولد واعتبروا القول به احدى الكبائر ، واستبدلوه بالكسب[2] . ولكن أهل السنة في الحقيقة لم يستطيعوا فكاكاً من قول المعتزلة وتأويلهم لآيات الإرادة ، فمؤدي الكسب أن الفاعل الحقيقي هو الله ، وإنما اكتسب المرء أعماله بعد أن خلقها سبحانه . وليس هذا سوى قول المعتزلة في حرية الإرادة مع الاختلاف في اللفظ[3] . أما ما وجّهه السنية لحرية الإرادة من نقد اعتبروه إلزاماً وخروجاً عن الأصول القرآنية ، حين ادعوا أنه يؤدي إلى أن يكون في مُلكه تعالى ما لا يريده ، فيريد الشيء ولا يكون ، وهذا يوجب كونه عاجزاً مقهوراً فواضح البطلان . فلو لم يفعل المكلف خلاف ما أراده الشارع من التكاليف لما استحق العقاب ولكان الله ظالماً سبحانه . أما العجز فلا يلزمه ، لانتفاء شرطه بأن يكون ما يريده الفاعل من فعل نفسه ، إلى أنه قد كتب على نفسه الرحمة ، وشرع التوبة ، وعلّق الحساب على انتهاء زمن التكليف إظهاراً لحكمته وقدرته وعدله

---

(١) طبقات المعتزلة / ٧٦ .

(٢) التمهيد / ٥٦ ، ٢٩٦ ، أصول الدين / ١٣٥ ، نهاية العقول ١٢١ ، الكشاف والانتصاف ٣ / ٩٢ ، الانصاف / ١٢٦ ، إبانة الأشعري / ٧ ، ٩ ، ٦٨ ، المغني ٨ / ٨٣ ، الفائق / ٥٤ ، ٥٥ ؛ نهاية الاقدام / ٦٩ ؛ الزواجر ١ / ١٠٩ ؛ التيسير / ٦ ، خلق أفعال العباد ١ / ١٣٨ ، ١٤٠ ؛ ٢١٢ ؛ الاختلاف في اللفظ / ٢٣٢ .

(٣) انظر البواكير / ١٠٥ ، الضحى ٣ / ٥٧ ، الغيث المنسجم ٢ / ٤٤ ، ٤٥ .

ونفي العجز عنه[1] . وخير من الإفاضة في بيان احتجاجات أهل السنة العقلية والقرآنية على المعتزلة في قولهم بخلق الأفعال ، أن نطالع مجموع أبي الفتح الواسطي (ت ٧٨٣ هـ) فيما نظمه إجابة عن مسائلهم ثم استشهد على كل بيت بآيات من القرآن[2] .

أما المتأخرون من الأشاعرة فقد أضافوا إلى هذه المجادلات الكلامية في التفسير ما صوروه لأنفسهم الزاماً للمعتزلة في حرية الإرادة بمسألة الداعي والقدرة . ذلك أنهم أخذوا المعتزلة بقولهم : أنه إذا حصلت القدرة والداعي تعين وجود الفعل فكان يقول الأشعري للمعتزلي : إن القدرة هي سلامة الأعضاء ، والداعي إن كان من الإنسان احتاج إلى داع آخر ، فإما أن يدور أو يتسلسل وكلاهما محال ، فبطل القول بأن الداعي من العبد . فلم يبق إلا أن الداعي أمر يوقعه الله في نفس العبد فيكون الفعل كله مخلوقاً لله تعالى . وعلى تلك الدقيقة خلصنا من شَنَاع المعتزلي في أنه لو كان الفعل مخلوقاً لبطل الثواب والعقاب ، لتمكُّن العبد من مشيئة الفعل والكسب فيحسن الثواب والعقاب . وينسب الأشاعرة إلى الفخر الرازي تقريره لهذه المسألة بقوله : « إذا ناظرت المعتزلي في خلق الأفعال فلا تنس مسألة الداعي والقدرة »[3] .

ومن الجلي الواضح أن قولهم هذا كسوة لفظية جديدة لقول المعتزلة بحرية الإرادة . ويرد المرتضى اليماني موقفهم هذا إلى التباس الأمر عليهم في فهم مقولة المعتزلة فيقول : « وهنا تحقيق بالغ وهو أن مراد أهل السنة في مسألة الارادة أن يكون الله تعالى غالباً غير مغلوب ، كما قال تعالى : ﴿والله

---

(١) أصول الدين / ١٠٣ ، شرح الطحاوية / ٤٤٩ ، ألف باء ٢ / ٥١ ، ٥٢ ، الأصول الخمسة / ٤٦٧ - ٤٧٦ ، الاختلاف في اللفظ / ٢٢٦ ، مقدمة مناهج الأدلة / ٩٢ ، لمع الأدلة / ٩٧ .
(٢) طبقات الداودي ١٩٦/ ، ١٩٧ .
(٣) الغيث المنسجم ٢ /٤٤ ، ٤٥ .

غالبٌ على أمره﴾ ولم تصادم هذه القدرة المعتزلة ، إنما خالفوا في العبارة حيث قالوا : إن الله تعالى إنما أراد مجرد تعريض الأشقياء للخير ، فقد حصل مراده الذي هو التعريض فلم يكن مغلوباً على مراده » . ثم يؤكد المرتضى اجتماع كلمة الفريقين على ذلك بما صححاه من حديثه ﷺ : « من وجَد خيراً فليَحْمَدِ الله ، ومن وجد شراً فلا يلومَنَّ إلا نفسه »[1] . وأبلغ إقرار بصحة تأويل المعتزلة لآيات الارادة باختيار العباد ما صرح به ابن تيمية في : « رسالة الارادة والأمر » ، من تصحيح إلزامهم لأهل السنة بقوله والمعتزلة استطالوا على الأشعرية ونحوِهم من المثبتين للصفات والقدر ، بما وافقوهم عليه من الأفعال القائمة بالله تعالى فنقضوا بذلك أصلهم الذي استدلوا به عليهم من أن كلام الله غير مخلوق وأن الكلام وغيره من الأمور إذا خلق بمحل عاد حكمه على ذلك المحل . واستطالوا عليهم بذلك في مسألة القدر واضطروهم إلى أن جعلوا نفس ما يفعله للعبد من القبيح فعلا لله رب العالمين دون العبد »[2] .

أما المعتزلة فقد أدى بهم بحثهم للإرادة في القرآن إلى أن كل ما في الكون من أفعال موقوف على الدواعي ، وهو دليلهم على أن الله تعالى عدل لا يفعل القبيح ، لجواز أن يخالف الحكمة لا لداع ، ولاستحالة تحقق الداعي إلى القبيح في حقه تعالى .

والدواعي هي العلوم بالمصالح والمنافع والمضار والظنون لذلك ، والمرجع بها إلى فعل الله تعالى[3] . ويورد المقبلي ههنا توضيحاً لذلك في رده على الأشاعرة احتجاجهم لشمول قدرة الله أعمال المكلفين بقوله تعالى :

---

(١) إيثار الحق /٢٧٧ ، ٣٣٩ .
(٢) الرسائل ١ / ٣٦٠ .
(٣) راجع : الإيثار/٣١٤ ، نهاية العقول/١٣٢ ، العلم الشامخ/٢٠١ ، نهاية العقول/٢٠٦ ، أصول صاعد / ١١٧ .

﴿الله خالق كل شيء﴾ ونَبْذَهُم المعتزلة بقصْرِها عنْ أفْعالِهِمْ فيقول : إن قصْر المعتزلة لقدرته عن أفعال العباد إنما هو من الجهة المستحيلة المنافية لوصفه بالحكمة ، وهي شاملة من حيث الإقدارُ للعبد . فجهة الحسن والمدح وهو عموم حاصل ، وجهة الذم وهي نسبة القبيح إليه تعالى منتفية . ولقد وفق الله المعتزلة في هذا المقام . . . على أنهم لا يجدون من العمومات على دعواهم جزأ من ألف جزء مما تجده المعتزلة فإنك لا تجد آية ولا حديثاً إلا وفيه مُتَمسَّك للمعتزلة[1]. ومن أوضح تطبيقات المعتزلة النظرية والعملية لذلك تأويل الزمخشري قوله تعالى : ﴿وأمّا الّذين فَسَقُوا فَمَأواهُمُ النّارُ كُلّما أرادوا أن يَخرُجُوا منها أُعِيدُوا فيها﴾ ؛ على هيئة قاعدة تدريبية بقوله : « إرادة الله تتعلق بأفعاله وأفعال عباده . فإذا أراد شيئاً من أفعاله كان ولم يمتنع للاقتدار وخلوص الداعي. وأما أفعال عباده فإما ان يريدها وهم مختارون لها أو مضطرون إليها بقَسْره وإلجائه . فإن أرادها وقد أقرّهم عليها فحكمها حكم أفعاله وإن أرادها على أن يختاروها وهو عالم أنهم لا يختارونها لم يقدح ذلك في اقتداره »[2] .

ويستدل المعتزلة على تحسين قولهم من القرآن بما في قوله تعالى : ﴿لا يُسْأل عما يفعل وهم يُسألون﴾ من حجة عقلية لم يدرِكْها الأشاعرة والسنّية حين احتجوا به على العقيدة الجبرية . قال المعتزلة إنه على قول المجبرة تحصل بينهم وبين الله خصومة من حيث يعاقبهم على ما خلق فيهم، أما على قولنا فلا يجوز أن نكون خصْماً له على وجه ؛ لأننا ننسب اللآئمة إلى أنفسنا ، ونعترف بلزوم الحجة لنا . وأول مستدل بهذا الدليل ـ فيما بين أيدينا من مصادر ـ هو ثمامة بن أشرس النميري في أحد مجالسه وهو يفسر الآية بقوله : ﴿إذا وقف العبد يوم القيامة فيقول الله تعالى ما حملك على

---

(١) العلم الشامخ / ٢٤٤ .

(٢) الكشاف ٢ / ٥٢٦ .

معصيتي ، فيقول ـ على مذهب الجبر ـ يا ربِّ إنك خلقتني كافراً ، وأمرتني بما لا أقدرُ عليه وحُلت بيني وبينه . لا شك أنه على مذهب الجبر يكون صادقاً ، وقال الله تعالى ﴿هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصّادِقين صِدْقُهُم﴾ ، فوجب أن ينفعه هذا الكلام . فقيل له : ومن يَدعُه يقول هذا الكلام أو يحتج ؟ فقال ثُمَامة : أليس إذَا منعه الله الكلام والحجة فقد علم انه منعه مما لو لم يمنعه منه لانقطع في يده وهذا نهاية الانقطاع »[1] .

وباستخلاص المعتزلة لما في الآيات القرآنية من أدلة على توفر دواعيه تعالى إلى المحاسن، وخلوص الدواعي الصارفة له عن القبائح اصطلحوا على أن الغرض بالعدل هو أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه من جهة الداعي والصارف في الحكمة[2] . واتفق المعتزلة جميعاً على أن مدخل القرآن إلى بيان ذلك هو حرية الإرادة وما يدل عليه من مظاهر كونية وإلهية سموها علوماً للعدل، وباكتمال هذه العلوم تكتمل العناصر القرآنية لتحرير الإرادة الإنسانية من الإلجاء والجبر . وتكون علوم العدل أربعة دعامات واجبة على الله في التكاليف يجمعها كونها تسهيلاً من الله بالتمكين وإزاحة علل المكلفين في الاختيار وأداء التكاليف : ﴿لِيَهْلِكَ من هَلَكَ عن بيّنَةٍ ويَحي من حَيَّ عن بينة﴾ كما عبر القرآن[3] . وهي :

---

(١) المفاتيح ٢٢ / ١٥٧ ، فضل الاعتزال / ٢٥٩ ، طبقات المعتزلة / ٨١ ، صحيح الترمذي ٨ / ٢٩٧ ، رسائل ابن تيمية ٢ / ٨٧ ـ ٨٨ .

(٢) انظر : المحيط ١ / ٢١ ، ٢٢٨ ـ ٢٣٠ ، الفائق / ٤٨ ـ ٥١ ، ٦٦ ، الواسطة / ٨٢، ٨٥ ، ١١٤ ؛ تذكرة الصاحب / ٩٠ ، المتشابه ١ / ٣ ـ ٥ ، ٣٢ ، المروج ٣ / ١٥٣ ؛ الأصول الخمسة / ٣١٧ ، ٤٣١ ؛ المغني ٨ / ٢٥٧ ـ ٢٦٤ ؛ ١١ / ٥٨ ـ ٢٤٩ ؛ ١٤ / ٢٠٠ ؛ شرح المواقف ٨ / ١٧٥ ؛ ١٩٥ ؛ الانتصار / ٩٠ إبانة الصاحب / ١٩ ؛ التهذيب ١ / ٩٧ ؛ الملل ١ / ٥٢ ؛ الايثار / ٢٦٩ ؛ ٣٧٥ ـ ٣٨١ ؛ المقالات ١ / ٢٤٤ ؛ ٢٤٥ ؛ ٢٨٧ ؛ ٢٨٨ ؛ أربعين الرازي / ٤٤ ؛ ٢٢٧ .

(٣) تنزيه القرآن / ١٤٦ .

١ ـ وجوب التمكين وإزاحة العلل .
٢ ـ تحقيق المصالح والألطاف للمكلفين .
٣ ـ تقديم الاستطاعة على الفعل .
٤ ـ تكليف الطاقة دون ما لا يطاق .

* * *

الفصل الثالث

علوم العدل

١ - وجوب التمكين وإزاحة العلل في التكليف

لقد كان طبيعياً بعد إثبات المعتزلة لحرية الإرادة وتنزيهه تعالى عن كل قبيح ، أن يدين المعتزلة بأن التمكين في الدين أول واجب على الله استقاه العقل من أدلة السمع النقلية ليكون عادلاً. ذلك أن القرآن دل على أن الله إنما خلق الخلق جميعاً لصلاحهم ونفعهم بالإثابة والتفضل حالَ الطاعة ، فأجمعوا في الاستدلال على ذلك بقوله تعالى : ﴿ومَا خلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إلاَّ ليعْبُدُون﴾ ، وما فيه من تعليل للخلق بإيجاب العبادة . وهَذا ما قصد المعتزلة إليه بقولهم : إنه خلق الخلق تعريضاً للثواب[1] . ويرجع المعتزلة بكل الآيات الدالة على ذلك إلى ما وصف به سبحانه صنعه من الحسن والاتقان في قوله تعالى ﴿صُنْعَ اللّهِ الذي أتقَنَ كُلّ شيء﴾ ، وقوله تعالى : ﴿الذي أَحْسَنَ كُلّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ ؛ استدلالاً بأن الاتقان في العقل واللغة يجمع الإحكام والحسن معاً[2] . ولا يعني الوجوب في العقيدة القرآنية لدى المعتزلة

(١) المغني ١١ / ١٣٤ ، الانتصار / ٢٥ ، ٤٢ ، ٤٣ ، المقالات ١ / ٢٩١ ، المفاتيح ٢٣ / ١٨٢ ، أربعين الرازي / ٢٤٩ ، العقيدة والشريعة / ٩٣ ، فضل الاعتزال / ٥٩ ، ١٥٨ - ١٥٩ العثمانية / ٢٥٦ ، وتذكرة الصاحب / ٩٠ ، تنزيه القرآن / ٣٣٣ ، التهذيب ٨ / ٦٩ ، الكشاف ٣ / ١٧١ .

(٢) الأصول الخمسة / ٣٥٦ - ٣٥٨ .

اكثر من تلازم الوقوع بين الحوادث وبين الداعي والصارف في حكمة الله طبقاً لعلمه وقدرته ؛ طلباً لمصلحة المكلفين . ومن هنا كان اختلاف المعتزلة وأهل السنة والأشاعرة في تأويل ما في القرآن من تسهيلات إلهية في العقيدة تقرب المكلف من أداء الطاعات . فبينما كان المعتزلة بناء على إيجاب الله لهذه التسهيلات يوجبون على الله أصل التكليف ، باعتباره واجباً عقلياً وملزوماً لها يصحِّح التكليف القرآني وما فيه من تحقيق للوعد والوعيد بالاستحقاق ، كان أهل السنة والأشاعرة ينكرون أن يجب على الله شيء مطلقاً[1] ، ويصف المقبلي مسألة الوجوب بأنها بحث عملي يجري على مقتضى اللغة العربية ، وأنه قد جاء في القرآن ما ظاهره مع المعتزلة ، كما قال في سورة الأنعام : ﴿كَتَبَ على نفسِهِ الرَّحمة﴾ ، وفي الروم : ﴿وكان حقّاً علينا نصر المؤمنين﴾ ، وفي الفرقان : ﴿كانَ على ربِّك وَعْداً مسئُولاً﴾ ، وفي مريم : ﴿كانَ عَلى ربك حَتْما مقْضِيّاً﴾[2] .

وبعدُ فالتمكيِن كما يتأوله المعتزلة من خلال تصوير القرآن لمظاهره ، واجبات أوجبها الله على نفسه كمرادف للعدل ، ومن ثم يكون تعريفهم للتمكين بأنه عدم إخلال الله سبحانه بواجب عليه تحقيقاً غير مكذوب لما نص عليه القرآن ، ولقولهم : إن الأصل في تفسير كلام الحكيم تعالى وتأويله ، أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره كان لائقاً بالحكمة[3] . وللتمكين في القرآن ـ وراء ذلك ـ جانبان اهتدى إليهما المعتزلة :

أولهما : إقدار المكلف .

(١) نهاية الاقدام / ٣٧٠ ، ٣٩٧ ، الملل ١ / ٥٢ ، ١٣٣ ، اللمع / ٢٧ ، جامع البيان ١ / ١٦٢ ، تاريخ الفرق الإسلامية / ٦٥ ، ٧٠ الفائق / ٤٨ ، أصول صاعد / ١١٧ ، نهاية العقول / ٢٠٦ شرح المواقف ٨ / ٨١ ـ ٨٢ ، المفاتيح ٢٤ / ١٠٤ ،التهذيب ١ / ٩٦ .

(٢) العلم الشامخ / ٦٨ .

(٣) الأصول الخمسة / ١٣٢ ، شرح المواقف ٨ / ١٩٥ ، الواسطة / ٨٢ ، ٨٥ ، المحيط ١ / ٢١ ، التهذيب ١ / ١٦٢ ، فضل الاعتزال / ٣٣٥ .

ثانيهما : إزاحة علته ببيان التكاليف .

ومن ظهير ذلك في القرآن قوله تعالى : ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لهم دينَهُمْ الذي ارتَضَى لهُم﴾ . ومنه أيضاً توقيف الأداء على التمكين في قوله تعالى : ﴿الّذينَ إنْ مكَّنَّاهُمْ في الأرض أقامُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكاة وأَمَرُوا بالمعروف ونَهَوْا عن المنكر ولِلّهِ عاقبةُ الأمور﴾ . أما ما ذكر في القرآن من واجبات عليه سبحانه فإن يمنحهم الاستطاعة وأن يكلّفهم ما يطيقون ، وأن يحقق بالتكليف منافع لهم ، حتى ليجب عليه إذا آلم وأسقَم أن يجعله على سبيل المحنة وتشديد التكليف ثم يعوّضه عنه على قدر المشقة ، وأن يثيب المطيع ويعاقب العاصي على جهة الاستحقاق بالعمل ، وأن يلْطُفْ لمن له لَطَف عنده ، وأن يُنزِل الكتب ويُرسل الرسل بذلك فتنزاح عللهم وتنقطع أعذارهم[1] .

وبناء على هذا أصبح التمكين علة لما في التكليف من حُسْن ومصالح ، لما يؤدي إليه من محمود العاقبة والثواب ، فيحسن تكليفُ مَن علِم أنه يكفر أو يفسق بعد التمكين والتخلية بينهم وبين الفعل[2] . وبالتالي أصبح التمكين شرطاً في التكليف ، ومعياراً للاستحقاق كما عبر الجاحظ عن ذلك بقوله : « الفرق الذي هو الفرق ، إنما هو الاستطاعة والتمكين . وفي وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة . . . أفتظن أن الله عز وجل يخص بهذه الخصال بعض خلقه دون بعض ثم لا يطالبهم إلا كما يطالب بعض من أعدمه وأعراه منه . فلم أعطاه الفعل إلا للاعتبار والتفكير ، ولم أعطاه المعرفة إلا ليُؤثّر الحق على هواه ؟ ولم أعطاه الاستطاعة إلا لإلزام الحجة »[3] .

---

(١) انظر الأصول الخمسة / ١٣٣ ، انتصار ابن خير / ١١٩ ، التهذيب ١ / ١٦٣ ، ٩٦ ، المحيط ١ / ٢١ ، الواسطة / ٨٢ـ٨٣ ، المروج ٣ / ١٥٣ ، نهاية الاقدام / ٣٧٥ ، الملل ٥٧ / ٨١ ، ١٠٦ ، العلم الشامخ / ٢٤٤ .

(٢) الفائق / ٤٨ ، ٧٧ ، ٨١ ، المغنى ١١ / ٢٤٩ ، ٣٩١ ، أصول الدين / ٢٠٩ ، الغرر ١ / ٤٧ ، الواسطة ٩٩ ، ١٠٠ ، ١١٣ .

(٣) الحيوان ٥ / ٥٤٣ ، انظر : الواسطة / ٩١ .

أما الشريف المرتضى فيعطينا الصورة النهائية لما توصلوا إليه في باب العدل تحقيقاً للتمكين بقوله : « إن الله تعالى لما خلق الخلق من العدم تفضلا منه أنعم عليهم بكمال العقل ليعرفوا خالقهم فاستحق لذلك منهم الشكر وعلم سبحانه عدم معرفة الشكر منهم فلطَفَ لهم بأن كلفهم عبادته . ثم أوجب تعالى لهم على نفسه عند القيام بعبادته جزيل الثواب ولطف لهم - إكمالاً لنعمته عليهم - بأن زجرهم عن فعل المعاصي وتوعّدهم عليها رغبة منه في طاعتهم . فلما سبق علمه فيهم أن لا يقوموا بذلك إلا بواسطة لطف بهم في إنقاذ الرسل إليهم مبشرين ومنذرين ومُؤذِنين ، وشرع لهم الشرائع وسهَّل سبيلها وأزاح جميع علتهم فيها اختباراً له وتأكيداً للحجة عليهم . ثم أجلهم إلى وقت معلوم يستوفى منهم ما وجب له من القصاص بما توعّدهم عليه من المعاصي ،ويوفيهم أجورهم على ما أوجبه لهم على فعل الطاعات مما وَعَدهم به . وهذا فعل العادل البر »[1] .

ظهير المعتزلة على تلك المعاني كلها قوله تعالى : ﴿فأقِمْ وجْهَك للدين حَنِيفاً فِطْرَةَ الله التي فَطَر النّاسَ عليها﴾ ، حيث جعل الفطرة دينه فحق لهم أن يقولوا إن التمكين في القرآن هو الفطرة الاعتقادية التي خلقهم لأجلها وفطرهم عليها. وعلى هذا الوجه صحح المعتزلة الحديث الشريف : « كلُّ مولودٍ يولدُ على الفِطرة » وقوّى ذلك بعطف آخر الآية على أولها حيث قال « لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم » فقالوا : « إنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام غير نائين عنه ولا منكرين له ، لكونه مجاوباً للعقل مساوقاً للنظر الصحيح حتى لو تُرِكوا لما اختاروا عليه ديناً »[2] .

لقد اتخذ المفسرون من المعتزلة ذلك وليجة لتأكيد حرية الإرادة بالتمكين ، واعتبروها محكم سائر الآيات ، عنها يصدرون وإليها يرجعون ،

---

(١) رسالته في علم الكلام / ٦١ .

(٢) فضل الاعتزال / ١٧٧ ، المتشابه ٢ / ٥٥٦ ، الكشاف ٢ / ٥٠٩ .

فحملوا عليها الاختلاف والرحمة في قوله تعالى : ﴿ولا يزالُون مختَلِفين إلا من رَحِمَ رَبُّك ولذلك خلقَهُم﴾ فقالوا إنه مكنهم من الاختيار الذي هو أساس التكليف ، فاختار بعضهم الحق وبعضهم الباطل فاختلفوا[1] .

وبهذا كانوا يتأوّلون ما ورد في القرآن منسوباً إلى ذاته تعالى كما في قوله تعالى : ﴿كَتَبَ على نَفْسِهِ الرَّحمة﴾ ، وقوله ﴿وَلِنَجعَلَهُ آيةً للنّاسِ ورحمةً مِنَّا﴾ ؛ بأنه أوجبها على نفسه في هداية المكلفين إلى معرفته ، ونصب الأدلة على توحيده ، فالمراد بالرحمة الشرائع والألطاف وما كان سبباً في قوة الاعتقاد والتوصل إلى الطاعة والعمل الصالح[2] .

ومن أقدم التأويلات في هذا ما نقله القاضي عن أبي علي الجبائي في قوله تعالى : ﴿ولو شاء الله ما اقتَتَل الّذينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما جاءتهم البيّنات ولكن اختلفوا ، فمنهم من آمَنَ ومنهم من كفَر ولو شاء اللّهُ ما اقتَتَلوا﴾ ، قال أبو علي : « إنه لو شاء أن لا يجعلهم بصفات المكلفين ما اقتتلوا ، لأن ذلك إنما يقع منهم على هذا الحد، إذ كانوا مكلفين وعلى ذلك قادرين . ثم قال ﴿ولكن اختلفوا﴾ بعد التكليف فمنهم من آمن ومنهم من كفر[3] . ويضيف القاضي على ذلك أنه تعالى مكن من الأمرين تعريضاً للثواب[4] . وعلى هذا يتأول الحاكم ومن نقل عنهم قوله تعالى : ﴿يَخْتَصُّ برحمته من يشَاء﴾ ، بأن المراد منها التمكين وإزاحة العلل والألطاف[5] .

أما الحقيقة الاعتقادية التي توصل إليها المفسرون من المعتزلة من دراستهم لمظاهر التمكين ، فهي أنه معونة من الله للمكلفين في أداء

---

(١) المتشابه ١ / ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، تفسير القرآن العزيز / ١١٧ ، الغرر ١ / ٧٠ ـ ٧٥ ، فضل الاعتزال / ١٢٩ ، الكشاف ٢ / ١٢٠ .

(٢) الكشاف ١ / ٤٩٧ ، ٢ / ٢٧٦ .

(٣) المتشابه ١ / ١٢٩ .

(٤) تنزيه القرآن / ٤٦ .

(٥) التهذيب ١ / ٣٠٤ ، ٢ / ٤٢ .

الطاعات . وعليه عرَّفوا المعونة بأنها تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له ، ولا بد من اعتبار الإرادة . فيكون معنى قوله : ﴿إيَّاكَ نستعين﴾: « أنه طلَبٌ منهم أن يمكِّنَهم من العبادة والاهتداء الواردين مع الآية في نسق معنوي واحد ومن بين يديها ومن خلفها[1]. وقد اجتمع للمعتزلة كل ذلك في قوله تعالى في قصة ذي القرنين : « قالوا يا ذَا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعلُ لكَ خَرْجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سَدّاً. قال ما مَكَّنِّي فيه ربِّي خير فأعينُوني بقوة أجعل بينَكُم وبينَهم رَدْماً * آتوني زُبَرَ الحديدِ حتَّى إذا سَاوَى بينَ الصَّدَفَين قال انفُخُوا حتى إذا جعَلَه ناراً قال آتوني أُفرِغْ عليه قِطْرا * فَمَا اسْطاعُوا أنْ يظْهَرُوه وما استَطَاعُوا له نَقبا * قالَ هذا رحمَةٌ من ربِّي﴾ . . فقد أعانهم ورحمهم بما هداهم إليه من الصنعة والأدوات كالنحاس المذاب والحديد المزبور والفحم وغيرها مما استعملوه في بناء السد ، فتمكنوا بمعونته وتمكينه من تسويته الردم الذي أرادوه ، وتلك رحمته وتمكينه لعباده في الأرض[2] .

لا مندوحة إذن أن نقرر ان التمكين بهذه الصورة في تفسير المعتزلة قضى على أكبر صعوبة كانت تعترض المعتزلة في تأويل آيات حرية الإرادة وهي وجود مقدور بين قادرَين مما يوهم التثنية ؛ إذا بالتمكين لا تجتمع قدرة الإله مع قدرة الإنسان فيصح التكليف وتظهر عدالة الإله في مسئولية المكلف واستحقاقه الجزاء[3] . وقد انعكس هذا مبكراً في تأويل المعتزلة للآيات المتعلقة بالتكاليف وسائر الأفعال الإلهية والبشرية ، تأكيداً للحقيقة التشريعية التي توصلوا إليها من أن التكاليف القرآنية تمكين وتمكّن ، ولا إلجاء فيها . فمعنى الآية الكريمة : ﴿قُلِ اللّهُمَّ مالكَ المُلْك تُؤتي الملكَ من تشاء وتنزِعُ

---

(١) الأصول الخمسة / ٧٧٩ ، المتشابه ١ / ٤١ ، الكشاف ١ / ٥١ ، شرح نهج البلاغة ٦ / ٣٦٧ .
(٢) الكشاف ٢ / ٢٧١ .
(٣) الأصول الخمسة / ٧٧٧ ، تاريخ الفرق الإسلامية / ١٧٥ .

الملك ممن تشاء وتعِزّ من تشاء وتُذِلّ من تشاء بيدك الخير إنّك على كُلِّ شيءٍ قدير﴾ ، عند الجبائي ، والكعبي ، والقاضي ، والحاكم ؛ تعليق لإرادة الله بإرادة المكلفين على جهة الاستحقاق ، فإنه يؤتيه لمن علم أنه يقوم به لقوله : ﴿قَالَ لا يَنال عهْدي الظالِمين﴾ قالوا : فالأصل في التمليك العقد والعقل والتمكين ولهذا ختم سبحانه الآية بقوله : ﴿بيدك الخير﴾ ؛ فأوجب إضافة كل خير إليه ، ومن أقوى النعم ما يحصل من الإيمان والطاعة من حيث مكن ، وهَدى ، وأزاح العلة وسهّل السبيل، ولطف ليختار العبد أفعاله ويباشرها[1] .

ومن الآيات الجامعة التي اعتمد عليها المعتزلة في نسبة التمكين الى أفعاله تعالى قوله : ﴿فاذكروا الله كما علّمكم﴾ ؛ قال الحاكم : « إنها تدل على أن تعليم الدين نعمة عظيمة من الله . وتعليمه يكون بوجوه : منها نصب الأدلة . ومنها فعل الألطاف ليعلم ، ومنها التمكين من الاستدلال والتعليم ، ومنها خلق العلم ؛ كالعلم بالمحفوظات ، فإنه فعل الله تعالى »[2]. وبما في هذه الآية وأمثالها من عموم الخطاب بالتمكين كان المعتزلة يؤكدون عموم التمكين والتكليف . ومن ذلك قوله في سورة البيّنة : ﴿لم يَكُنْ الّذينَ كَفرُوا من أهلِ الكِتاب والمُشركين مُنْفَكِّينَ حتّى تأتِيَهُمْ البَيِّنَة - الآيات﴾ ، حيث دل على أن الكفار كفروا بعد إقامة الحجة عليهم بما في القرآن؛ فيكون القرآن حجة عليهم »[3] .

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى : ﴿وما خلقت الجنَّ والإنْسَ إلاَّ ليعبُدُون﴾ ؛ فهي دليل على أنه تعالى أراد من جميعهم عبادته . وإنما أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة لأنه خلقهم مُمَكَّنِينَ ولو أرادها على القسر

---

(١) المفاتيح ٨ / ٧٠٦ ، تنزيه القرآن / ٥٦ ، التهذيب ١ / ١٨٨ .
(٢) التهذيب ١ / ١٥٥ .
(٣) التهذيب ٩ / ١٥٣

والإلجاء لوجدت من جميعهم . ويرد المعتزلة احتجاج أهل السنة بقوله : ﴿ولقد ذَرَأنا لجهنَّم كثيراً من الجنِّ والإنس﴾ ؛ على أنه أراد من المؤمنين الإيمان ومن الكافرين الكفر ، ويجعلونه من المتشابه ويستظهرون فيه بمعنى الآية الأولى لإزالة التناقض بينهما فيقولون : إن المراد ذَرَأنَاهم للعبادة ، لكن مصيرهم إلى جهنم من حيث لم يختارُوها . فهذه اللاّم لام العاقبة كقوله عز وجل : « فالتقَطَه آلُ فرعونَ لِيكون لهم عدُوّاً وحَزناً﴾[1] .

وخلاصة ما انتهى إليه المعتزلة في بيان القاعدة القرآنية وراء التمكين قدرة المكلف على طرفي الفعل اقداماً وتركاً . وقد حرر الكعبي ذلك للمعتزلة في تأويل الآية/١٥ من سورة الإسراء . قال الكعبي : الآية دالة على أن العبد متمكن من الخير والشر ، وأنه غير مجبور على عمل بعينه أصلاً ، لأن قوله ﴿مَنِ اهْتَدَى فإنما يَهتدي لنفسِه ومَنْ ضَلَّ فإنَّما يضِلُّ عَلَيْها﴾ ، إنما يليق بالقادر على الفعل المتمكن منه كيف شاء وأراد . أما المجبور على احد طرفي الفعل ، الممنوع من الطرف الثاني ؛ فهذا لا يليق به »[2] .

وكانت تلك قاعدتهم النهائية في التمكين القرآني التي يتأولون بها آياته وعلى هذا اعتبر المعتزلة كل آية تؤكد هذه القاعدة آية محكمة . ومن ذلك تأويل الرماني لقوله تعالى : ﴿ولو رُدُّوا لعَادُوا لما نُهُوا عنه﴾ حيث قال : « هذا أول دليل على العدل من حيث لم يقتطعوا عما يتخلصون به من ضرر الجرم ، ولا كانت قبائحهم على طريق الجبر »[3] . وبمثل ذلك يتأول القاضي قوله تعالى : ﴿فمن تطوَّع خيراً فهو خير له﴾ قال : إنه يدل على أن العبد متمكن من أن يفعل ، ولذلك قال بعده ﴿وأنْ تصوموا خيرٌ لكم﴾، ومن لا يمكنه إلا الصوم لا يصح أن يوصف بذلك »[4] .

---

(١) الكشاف ٣ / ١٧١ ، تنزيه القرآن / ٣٣٣ ، تذكرة الصاحب / ٩٠ ؛ العثمانية / ٢٥٦ .
(٢) المفاتيح ٢٠ / ١٧١ ، انظر المتشابه ٢ / ٤٥٨ ، تنزيه القرآن / ٢٠٢ ، الكشاف ٢ / ٨٩ .
(٣) النكت / ٩٩ .
(٤) المتشابه ١ / ١١٧ .

وغدا التمكين في تفسير المعتزلة للقرآن باباً لبيان الحسن في التكليف بإزاحة علة المكلف وقطع الأعذار عليه بإرسال الرسل والأنبياء بما معهم من الدعوة والكتاب وحجة المعتزلة على ذلك ما صرّح به القرآن في قوله تعالى : ﴿وما كُنَّا معذِّبين حتى نبعثَ رسولاً﴾ ، قالوا : إنه تعالى نبه بذلك على ان تعذيبهم لا يقع إلا بعد إزاحة العلة ببعثة الرسل . فإن لم يكن تصرفهم يقع من قبلهم لم يحتج إلى ذلك ، لأن وجوده كعَدَمِه»[1] . واتخذ المعتزلة على هذه الآية قبلة لبيان أشباهها ونظائرها كقوله تعالى : ﴿وما أهلكنا من قرية إلا لَهَا مُنذِرُون﴾ ، قال القاضي « المراد ما أهلكنا أهل قرية إلا بعد إزاحة العلة بالمنذرين الذين هم الأنبياء ، بعد كفرهم بهم ونصبهم العداوة لهم . فلذلك قال بعده ﴿ذِكْرَى ومَا كُنَّا ظالِمين﴾ »[2] .

وحين يقول سبحانه : ﴿ما على الرسول إلا البلاغ﴾ ، أو يصدّر قصص الأنبياء بمثل قوله : ﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومِهِ فقال يا قوم اعبُدُوا الله ما لكم من إلهٍ غيرُه إنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ ، وأمثالها فإنْ تأويله أن إزاحة علة المكلف كامنة في إبلاغ التكاليف، فإذا لم يقم بها العبد ، فقد لزمته الحجة واستحق العذاب[3] .

وبهذا يُظهر المفسر المعتزلي جهة الحسن والعدالة في منع العصاة من الاعتذار يوم القيامة عندما يتأول ما ورد في الآيات من ذلك ، كقوله تعالى : ﴿يا أيها الذين كَفَرُوا لاَ تَعْتَذِرُوا اليومَ إنّما تُجْزون ما كُنتُم تعملون﴾ ، وقوله : ﴿لا تَختَصِموا لَديّ وقد قدَّمْتُ إليكم بالوعِيد﴾ ، وقوله : ﴿هذا يومُ لا ينطِقُون ولا يُؤذَنَ لَهُمْ فيعتذِرُون﴾ وأضرابها[4] .

---

(١) المتشابه ٢ / ٤٥٩ ، انظر : التهذيب ٤ / ٣٣٢ ، الكشاف ٢ / ٢٢٦ .
(٢) تنزيه القرآن / ٢٦٠
(٣) التهذيب ٦ / ١٠١ ، ١٦٧ ، الكشاف ١ / ٤٨٦ .
(٤) المتشابه ٢ / ٦٥٩ ، تنزيه القرآن / ٣٣١ ، التهذيب ٨ / ١٣٠ .

لقد كان منطقياً أن تسلم المقدّمات السابقة المعتزلة إلى إبطال القول بإيمان المُلْجأ في باب التكليف ، استدلالاً بآيات من الكتاب في مقدمتها قوله تعالى في إهلاك فرعون : ﴿حَتَّى إذَا أدْرَكَهُ الغَرَقُ قال آمَنْتُ أنَّهُ لا إله إلا الّذي آمنَتْ بِهِ بنو إسرائيل وأنا من المسلمين * الآنَ وقد عَصَيْتَ قَبلُ وكنْتَ من المفسِدين﴾ وتأويلها عندهم : « إن الإيمان مع الإلجاء لا ينفع . وإنما ينفع والمرء متمكن من اختيار الطاعة والمعصية ، ودواعِيه متردد بين الأمرين[1] . ومن ذلك في القرآن قوله تعالى : ﴿فَلمّا رَأَوْا بأسنا قالوا آمنَّا بالله وحدَهُ وكَفَرْنَا بما كُنَّا به مشركين فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا * سنَّةَ اللَّهِ التي قد خَلَتْ في عِبادِهِ﴾ ، وقوله : ﴿ فلولاَ كَانَتْ قريةٌ آمَنَتْ فَنفَعها إيمَانُها إلاَّ قَوْم يونُس لما آمَنُوا كَشَفْنَا عنْهُم عذابَ الخِزْيِ﴾ ، وهما أقوى دَليلين قرآنيَّين للمفسر المعتزلي في بيان أن الإيمان إنّما يصحُّ إذا كان المكلف مختاراً غير مجبور ، ليتم وجه الحُسن في التكليف بتعريضه للثواب والمنفعة . قالوا : فإن فات التمكين في التكليف فاتَ وجه الحسن فيه[2] .

وإتماماً لبناء نظرية التمكين القرآنية ، مضى المعتزلة يستوضحون الآيات ما فيها من المظاهر الشرعية المؤدية إلى تحقيق المصالح والألطاف ، وتقديم الاستطاعة على التكليف ، والالتزام بالوُسِع والطاقة في التكاليف .

٢ ـ تحقيق المصالح والألطاف للمكلفين

إن تحقيق المصالح والألطاف في التكاليف جملة يقول بها ويعتقدها كل من انتحل العدل ، إعراباً عما في حكمته تعالى من علم وقدرة . فالله لم يزل عالماً بحُسن العدل وشرفه وأنه إنما خلق العَالَمَ لعلمه بأن خلقه صلاح لأهله

(١) تنزيه القرآن / ١٦٠ ، ١٦١ ، الكشاف ٢ / ٨٥ ، العلم الشامخ / ٤٣ .
(٢) نفسه / ٣ ، التهذيب ٤ / ٣٢٩ .

ونفع لهم كما يقرر الخياط ، والشريف الرضى[1] . ولهذا اتفقت كلمتهم على أن أفعاله تعالى وأحكامه المذكورة في القرآن معللة برعاية مصالح العباد ، فأوجبوا على الله إذا كلف الخلق أن تكون شرائعه مصالح وألطافاً للمكلفين ، أي أن يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به ، وأزجرها لهم عن فعل القبيح[2] . ولكن ما سبق علمه في المكلفين أن لا يقوموا بذلك إلا بواسطة لطف لهم في إنقاذ الرسل إليهم مبشرين ومنذرين ومؤذنين[3] .

وأصل هذه المقالة قول واصل وعمرو أنه ثَلَّثَ في القرآن أن الله لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره ، وأنه حكيم عادل ؛ فلا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم ، كما لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر . وأنه تحقيقاً لذلك أرسل مَنْ علِم أنهم يقومون برسالته[4] . أما تسمية المتأخرين من المعتزلة لذلك بأنه مصالح وألطاف فَبُعْد فلسفي جديد في قضية التكليف ناتج من تأثرهم النظري بالإلهيين من فلاسفة اليونان[5] .

وهكذا غدَا الصلاح ترجمة وتأويلاً لما في القرآن من آيات الله في أفعاله وأحكامه في تفاسير المعتزلة ، تحريراً لمقولة واصل[6] .

وبهذا يتأول ابن أبي الحديد فيهم قوله تعالى : ﴿وما يعلم تأويله إلاّ اللّهُ والراسخون في العلم﴾ بقوله : « إن الراسخين في العلم الذين غَنُوا

---

(1) الانتصار / ٤٢ ، ٤٣ ، المجازات النبوية / ٢٧٠ ، فضل الاعتزال / ٦٠ ، ١٥٨ - ١٥٩ .

(2) إبانه الصاحب / ٢٣ ، والتذكرة / ٩١ ، الإيثار / ٢٦٩ ، أربعين الرازي / ٢٤٩ ، العلم الشامخ / ٢٢ / ٢٣ ، الملل ١ / ٥٥ ، ـ ٥٦ ، ٨٣ ، ٢٠٦ ، الأصول الخمسة / ٥٧٧ ، المغنى ١١ / ١٣٢ - ١٣٣ ، ١٣ / ٤١٨ - ٤١٩ .

(3) رسالة المرتضى في علم الكلام / ٦١ ، المغنى ١٥ // ٩٧ ، الملل ١ / ٥٦ التهذيب ٤ / ٣٣٢ المفاتيح ٢٢ / ١٥٧ ، الاقتصاد / ٨٠ ، ٢٢٥ .

(4) الملل ١ / ٥٨ ، المروج ٣ / ١٥٣ ، الحور / ٢٦٤ .

(5) نفسه ٢ / ٩٣

(6) انظر : طبقات المعتزلة / ٧٦ ، الانتصار / ١٦٩ ، إبانة الصاحب / ١٩ ، مذاهب التفسير / ١٩٧ ، المنزلة / ٧٩ .

بالإقرار بما عرفوه عن الولوج والتقحم فيما لم يعرفوه ، وهؤلاء هم أصحابنا المعتزلة لا شبهة في ذلك . ألا ترى أنهم يعللون أفعال الله تعالى بالحِكَم والمصالح فإذا ضاق عليهم الأمر في تفصيل بعض المصالح في بعض المواضع قالوا نعلم على الجملة أن لهذا وجه حكمة ومصلحة ، وإن كنا لا نعرف تفصيل تلك المصلحة كما يقولون في تكليف من لا يعلم الله منه أنه يكفر »[1] . ومن أقدم هذه التأويلات تأويل الأصم لقوله تعالى : ﴿إذا قضى أمراً فإنما يقولُ لهُ كُنْ فيكون﴾ ، بأن « كن » علامة جعلها الله للملائكة فيما يريد أن يحدثه لما فيه من العبرة والمصلحة[2] .

واللطف والمصلحة ـ كما يعرّفهما القاضي عبد الجبار ـ شيء واحد ، ومعناهما ما يختار المرء عنده واجباً ، أو يجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختاروا ولما اجتنبوا ، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح ولا بد من أن يفعله الله تعالى ليكون مُزيحاً لعلة المكلف . ولكي لا ينتفض غرضه بمقدمات التكليف[3] ، وعلى هذا فاللطف واجب في الحكمة على الله كما يجب علينا مصالح أنفسنا، لأن التكليف ـ مع أن الغرض به وصول المكلف إلى المنافع ـ يقتضي أن يزيح علته بالألطاف والتمكين. فاللطف بمنزلة الداعي في أنه يجب ليمكن المكلف من الفعل وضده متقدماً على الفعل ليصح أن يلطُف له ، كما يصح أن يقوّي دواعيه إلى إيثار الفعل أو خلافه . ومن ثم قال المعتزلة إن النظر في معرفة الله بتدبُّر آثار صنعته التي وصفها في القرآن لطف واجب ؛ لما تؤدي إليه من المعرفة بالله وصفاته وعدله[4] .

ويُجْمع المعتزلة على أن اللطَف في القرآن نوعان : فمنه ما يتعلق

---

(١) شرح النهج ٦ / ٤٠٦ ، الكشاف ٣ / ٢٣٧ .
(٢) التهذيب ١ / ١٩ .
(٣) الأصول الخمسة ٥١٨ ، ٧٧٩ ، المغنى ٨ / ١٧٢ ،الغرر ٢ / ٣٤٧ ، شرح النهج ٦ / ٣٦٧ .
(٤) الإيثار / ٢٩١ ، متشابه القرآن ١ / ٢٤ ، المغنى ١١ / ٢٥٥ ، ٢٥٨ ، ١٣ / ٨٢ ، ٩٠ ، ٩١ ، ١١٦ ، المقالات ١ / ٣١٢ ، المحيط ١٩ ، ٣٣ .

بأصل التكليف : كإرسال الرسل ، وإنزال الكتب، وبيان الوعد والوعيد ، وأدلة الإيمان وهو واجب في حكمته تعالى للمؤمن والكافر على سواء .
ويعلل أبو مسلم لذلك في تأويل قوله تعالى : ﴿وإذَا لَقُوا الّذين آمَنُوا قالوا آمنّا وإذا خَلَوْا إلى شياطِينِهم قالوا إنَّا معكم إنما نحن مستَهزءون . اللّهُ يستَهْزِئُ بِهِمْ ويمُدُّهم في طُغيانِهِم يعمهون﴾ ، فيقول: «إن الله تعالى لو منعهم ألطافه التي يمنحها المؤمنين وخَذَلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة تتزايد الظلمة فيها. . وأسنده إلى الله لأنه مسبَّبُ عن فعله بهم »[1] .

وقد أكد أبو هاشم ، وأبو عبد الله البصري ، ذلك بحجة عقلية من باب الاستحقاق فقالا : « أنه لو لم يلطف تعالى للمكلفين كان لا يحسن منه معاقبته وذمه على المعاصي والعدول عن الواجب[2] . . والنوع الثاني يتعلق بأفعال العباد ويختص به المؤمنين دون سواهم بزيادة في منفعتهم وهداهم كما قال : ﴿والذين اهتَدوا زادَهُمْ هدى وآتاهم تقواهم﴾ . وهو المراد بقوله عز وجل : ﴿ولو أن أهل القُرَى آمَنُوا واتَّقَوا لفَتحْنا عليهم بَرَكاتٍ من السَّماء والأرضِ﴾[3] .

وقد أكد المعتزلة ذلك بما دل عليه القرآن من أن في المكلفين مَنْ لا لَطف له ، لأن فيهم من يكفر ويعصي باختياره. تحرير دلالتهم على ذلك قولهم : إنه تعالى قد بين أن كثيراً من أفعال المكلف في المعلوم ما لو وقع لكان مفسدة فيه بقوله : ﴿ولو بَسَط الله الرّزقَ لعبادِه لبَغَوْا في الأرض﴾[4] .

وهذا النوع الثاني هو ما يعرِّف به الأشاعرة اللطَف في عقيدة المعتزلة

---

(1) الملتقط / ٢ ، انظر : شرح نهج البلاغة ٩ / ١٠٣، ١٠ / ٦٥، الفائق ٩٢، ١٠٦ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، متشابه القرآن ٢/ ٧٣٤ ، نهاية الاقدام / ٤٠٦ ، المقالات ١ / ٢٩٨ .
(2) المغنى ١٣ / ٧٤ .
(3) الفائق / ٩٢ ، المتشابه ١ / ٢٤ ، المغنى ١٤ / ٧٤ .
(4) المغنى ١٣ / ٦٤ .

ابتداء من الأشعري في مقالاته حيث يروى أنهم زعموا أن القدرة على الطاعة لطف ، وأن الطاعة نفسها لطف ، وأن القرآن والأدلة كلها لطف وخير للمؤمنين ، وهي عمى وشر وبلاء وخزي على الكافرين . واعتلوا بقول الله عز وجل : ﴿ قل هو للذينَ آمَنُوا هدىً وشفَاء والذين لا يؤمنون في آذانِهم وَقْرٌ وهو عليهم عَمى﴾ ، وبقوله : ﴿ولولا أنْ يكون الناس أمّةً واحدةً لجعلْنا لِمَنْ يكفُر بالرَّحمنِ لِبُيُوتِهم سُقفاً من فضّة ومَعَارِجَ عليها يَظْهَرُون﴾ . . . وما أشبه ذلك من آي القرآن[1] .

وخير جلاء لهذا الموقف تلخيص قاضي القضاة عبد الجبار لخلاصة قولهم في ألطاف القرآن بأن اللطَف صلاح لمنفعته في الدين حيث يختار المكلف عنده ما يستحق به الثواب . فصح وصفه بأنه مصلحة . فأما وصفه بأنه استصلاح فإنه يفيد أن غيره قصد بفعله صلاحه ، وعلى هذا الوجه نصف القديم تعالى بأنه قد استصلح المكلَّف بالألطاف وغيرها . ولهذا لا نصفه تعالى بأنه يصلح الكافر والفاسق ونصفه تعالى بأنه استصلحهما ؛ لأن الأول يفيد الصلاح منهما وفيهما والثاني لا يفيد ذلك[2] .

وليس قولهم باللطف إلاّ أخذا من لفظ اللطيف الذي أطلقه الله على نفسه في كتابه العزيز . في مثل قوله : « وهو اللطيفُ الخبير » وقوله: ﴿الله لطِيفٌ بعباده﴾ . وعلى ذلك يكون معنى اللطيف فاعل الألطاف المقرّبة لهم من الطاعة ، المُبْعِدة لهم عن القبائح . وهو من الله رأفة ورحمة ورفق بالمكلفين فيكون ذلك وصفاً له بِبَلاغِه وشموله كل واحد من عباده بشيوع الأنعام استدلالاً بصيغة المبالغة « فعيل »[3] .

وتأكيداً للصلاح في أفعاله وأحكامه سبحانه كان المعتزلة يتأولون أفعال

---

(١) المغنى ٢ / ٢٦٦ .

(٢) انظر المغنى ١٣ / ٢٠ .

(٣) انظر : شرح النهج ١٠ /٦٦ ، التهذيب ٣ / ١٢٦ ، ١٢٧ ، الكشاف ٣ / ٨٠

الرجاء بتحقيق الإرادة في الفعل . فكانوا يتأولون كل ما جاء في القرآن مُصدَّراً ب : « لعل أو عسى » بالوجوب مثل قوله تعالى : ﴿لعلَّكُم تشكرون﴾ ، أو : « تتقون » ، أو : « تفلحون » ؛ فمعنى ذلك عندهم ؛ لكي تشكروا وتتقوا وتفلحوا »[1] . ويَطرُدُ القاضي ذلك قاعدة في تأويلاتهم حين يتأول الآية ٢٢ من سورة البقرة : ﴿يا أيها النّاس اعبُدُوا ربَّكُم الذي خلقكُم والذينَ من قبلكم لعلكم تتقون﴾ ؛ فيقول : « المروِي عن ابن عباس ، والحسن أن لعل وعسى من الله واجب ، فالمراد لكي تتقوا ، ولكي تشكروا وتفلحوا . وذلك أحد ما يدلنا على أنه تعالى لا يريد من المكلف إلا الطاعة التي هي التقوى والشكر وما شاكل ذلك . وعلى هذا الوجه قال الله تعالى لموسى وهارون صلى الله عليهما وسلم ﴿فقُولاَ لَهُ قَوْلاً ليِّناً لعلَّه يتَذَكَّرُ أو يخْشى﴾ لأنه أراد بذلك تذكُّره وخَشْيته ، وهو الذي يُفهم في اللغة ، وإذا ذكر في غير ذلك فهو مجاز »[2] .

وعلى ذلك يتأول قوله تعالى : ﴿ثم عفَوْنَا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون﴾ بقوله : « إنه تعالى ممن لا يجوز عليه الشك فيجب ان يكون المراد بذلك لكي تشكروا على طريقة اللغة . وذلك يدل على أنه لم يُرِدْ من جميعهم إلا الشكر »[3] .

وطردا للمصلحة في أفعاله خرّجوا سائر ما في القرآن من عوارض الجزَع ، والمكاره ، والأمراض والإفقار ، بأنها مصالح لما وراءها من منافع مستحقة على الصبر وتوطين النفس تُعَوِّضُ ما لقيه المكلف من المشقة . وسمى المعتزلة قولهم هذا « بنظرية الأعواض » ، وقرروا أن سائر المحن مصالح وألطاف بتخريجها طبقاً لقولهم في المصالح والألطاف[4] .

---

(١) البرهان ٢ / ٨٩

(٢) تنزيه القرآن / ١٣ .

(٣) المتشابه ١ / ٩٢ ،انظر :١ / ٩٥ ، تنزيه القرآن / ٢٤٩

(٤) راجع : الأصول الخمسة / ١٣٣ ، المغنى ٨ / ٢٥٧ـ ٢٦٠ ، ١١ / ١٠١ . ١٣٤ ، ٤١٨ـ٤١٩ =

وفي ذلك يقول الشريف الرضى : « والذي يقوله أصحابنا أن الله سبحانه يفعل المصالح بعباده على ما يعمله من الصلاح لهم في تلك الأفعال . . . فغير ممتنع أن يكون تغييره تعالى نعمة زيد مصلحة لعمرو . . . وإذا سلب سبحانه نعمة زيد للعلة التي ذكرناها عوضه عنها وأعطاه بدلاً منها عاجلاً أو آجلاً »[1] .

وفي هذا دحض لما تعلق به الملحدون مما ورد في الآيات موهماً بظاهره أنه تعالى يريد الشر المحض لكونه شراً لا لحكمة فيه ، ولا غاية محمودة مثل آلام الأطفال ، وذبح البهائم ، وكل ما أبيح في الشرع بدون ذنب ، وما عرض له الأنبياء من العقوبة والآلام ، كما في قصة آدم حين أخرجه من الجنة ، ويونس حين حبسه في بطن الحوت . وقد رد الجبائي والمعتزلة في حق الأنبياء والصالحين بأنه امتحان وابتلاء[2] . ومما يقوي به المعتزلة قولهم في أن الأعواض لطف من الله للمكلفين قوله تعالى : ﴿أَوَلاَ يَرَوْنَ أنّهم يُفْتَنُون في كل عام مرةً أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هُم يذَّكَّرُونَ﴾ ، قالوا : إنه تعالى نبه بذلك على أن تلك الأمراض والمصائب ألطاف في جميع ما يكون منهم في العام كله[3] .

ومن أقوى أدلة المعتزلة على صحة الأعواض تعليقه البشارة على هذه المحن بقوله تعالى : ﴿ولَنَبْلُوَنَّكُمْ بشيءٍ مِنَ الخَوْف والجُوع ونقْص من الأَمْوال والأَنْفُس والثَّمَرات وبَشِّر الصّابرين﴾ ، قالوا : « الآية تدل على أن هذه المحن ليست بعقوبة لأنه تعالى وعد بها المؤمنين ، بل تكون مصلحة وتدل على أنها تكون نعمة ، لذلك أُمِرنا بالصبر عليها . وتدل على أن الصبر عليها

= فضل الاعتزال / ٣٣٥ .
(١) المجازات النبوية / ٢٧٠ .
(٢) المغنى ١٣ / ٤٠٨ ، الإيثار / ٢٢٠ ، المتشابه ١ / ٣٤٨ .
(٣) المتشابه ١ / ٣٤٨ ، المغنى ١٣ / ٨٢ .

يؤدي إلى درجة عظيمة ، لذلك بشّر بها . . . لأن الصبر يجب على جميع ما يلحقه من جهته ، لكونها عدلاً ومصلحة »[1] .

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى : ﴿ما أصابَ من مصيبة إلا بإذنِ الله ومَن يؤمِنْ بالله يَهْدِ قَلْبَه والله بكل شيءٍ عليم﴾ ؛ قالوا : «إنَّه يدل على وجوب الصبر وتوطين النفس على ما ينزل من جهته تعالى والرضا بذلك وترك الجذع . وهذا ما يتم على مذهب اهل العدل حيث اعتقدوا أنه تعالى حكيم لا يفعل إلا المصلحة فيعلمون أنما نزل به (ما فيه صلاحه) ثم يعوضه عن ذلك أضعافاً مضاعفة ، فعند ذلك يرضى ويَصْبِر»[2] . وأقدم من قال بالأعواض في تفسيره للآلام ـ فيما بين يديّ من نصوص ـ هو أبو علي الجبائي في تفسيره عندما تأول قوله تعالى : ﴿تُعِزّ من تشاء وتُذِل من تشاء بيدك الخير﴾ ، بأنه تعالى إنما يُذِلُّ أعداءهُ في الدنيا والآخرة ولا يذِلّ من أوليائه ـ وإن أفقرهم وأمرضهم وأحوجهم ـ إلى غيره . فإما بالثواب وإما بالعوض فصار ذلك كالفَصْد والحِجَامة فإنهما وإن كانا يؤلمان في الحال إلا أنهما لما كانا يستعقبان نفعاً عظيماً لا جَرَمَ لا يقال فيهما إنهما تعذيب »[3] . وهنا تجدر الإشارة إلى أن ما بان لنا من مقاصدهم بالمصالح والألطاف والأعواض من التمكين في باب التكليف يشجب رأي من يرى في ذلك تضييقاً لحرية الله واختياره[4] .

وثمة مشكلة كلاميّة أثارها النظام حين نظر إلى عاقبة التكليف المحمودة في الآخرة وما ذُكر في القرآن من أن الدار الآخرة خير للمؤمنين كما في قوله تعالى : ﴿وللآخرةُ خَيْرٌ لكَ من الأُولى﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ولَدَار الآخرةِ خيرٌ

(١) التهذيب ١ / ٩١

(٢) التهذيب ٨ / ١٠٢ .

(٣) المفاتيح ٨ / ٦ ، ٧

(٤) العقدة والشريعة / ٩٤ .

للّذينَ اتّقَوْا﴾ ، فقال : إن ما فعله سبحانه بالمكلفين أصلح الأحوال بالنسبة لهم ، باعتبار العاقبة[1] . فالنظام أول من قال بفكرة الأصلح في نظرية العدل الإلهية وتبعه الأسوارية ، والجاحظية ، والإسكافية ، والبِشْرِيَّة وبقيّة فرق المعتزلة[2] . وبناء على ذلك اختلف المعتزلة فيما بينهم في وجوب الأصلح واللطف على الله باعتبارها غاية علمه وقدرته[3] .

أما البصريون فقد قيدوا قولهم في الأصلح بما ذكره سبحانه في القرآن من أفعاله وأحكامه ، فوجوبه أنه لمّا كلّفهم وجب أن يفعل بهم أوْلى الدواعي إلى اختيار الطاعات ، وحَدُّوا ذلك بعلمه وجودة العاقبة . قال الجبائي وابنه : « إن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف وليس الأصلح هو الألذّ ، بل هو الأجود في العاقبة والأصوب في العاجل »[4] .

وأما البغداديون فقد أطلقوا الصلاح وراء التكاليف وقالوا إنه يقدر على أصلح مما فعله بعبده في التكاليف القرآنية ولم يقيدوا الوجوب[5] .

واحتج البصريون من المعتزلة على البغداديين بقوله تعالى : ﴿ولاَ تَحْسَبَنَّ الّذِينَ يَبْخَلُون بِما آتاهُم الله من فَضْلِهِ هو خَيْراً لهُم بلْ هُوَ شرٌّ لهم سَيُطَوَّقُون ما بَخِلوا بِهِ يوْمَ القِيَامَة﴾ ؛ قالوا : إن الغني إذا أدى الزكاة ومنع ما

---

(١) الانتصار / ١٧ ـ ١٨ ، ٢٣ ، الفرق / ١٣٤ ، مختصره / ١٠٣ ، شرح المواقف ٨ / ٣٨٠ ، البواكير / ١٢٦ ، الملل ١ / ٦٨ .

(٢) معتزلة زهدى / ١٠٣ ، فلسفة المعتزلة ١ / ٨٢ ـ ٨٥ العواصم ١ / ١٦٨ .

(٣) الملل ١ / ٥٥ ـ ٥٦ .

(٤) الملل ١ / ١٠٠ ـ ١٠١

(٥) انظر : الأصول الخمسة / ١٣٤، المغنى ١٤ / ٣٧، ٤٥ ، ٥٣ ، ٥٦ ـ ٧٢ ، ٧٨ ـ ٧٩ ، ٨٥ ، ٨٩ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١١٠ ، ١٤٠ ، الفائق / ٩٣ ـ ١٠٦ ، الارشاد ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، أصول الدين / ١٤٩ ، التمهيد ٢٥٥ ـ ٢٥٦ ، نهاية الاقدام / ٤٠٤ ـ ٤٠٦ المنزلة / ٨٣ ؛ التبصير / ٢٥ ؛ الملل ١ / ٨٢ ـ ٨٣ .

زاد عنها لم يكن بخيلاً . فلو كان من يمنع الفضل بخيلاً ، كان الله بمِنَعْ الزيادة في الإحسان بخيلاً وذلك محال . وهذا يلزم أصحاب الأصلح[1] .

أما البغدادية فيطلقون البخل دون تقييد بحال الانفاق وكيفيته ويوجبون الأصلح بذلك احتجاجاً بأنه لو لم يفعل الأصلح لم يكن جواداً ووجب كونه بخيلاً وذُم . واحتجوا عليه بقوله : ﴿الذينَ يَبخَلُونَ ويأمُرُونَ النّاسَ بالبُخْلِ﴾ ، وقوله : ﴿ومنهُمْ مَنْ عَاهَدَ الله لَئِنْ آتَانَا مِنْ فضلِهِ لنصَّدَّقَنَّ ولنَكُونَنَّ من الصالحين فلمَّا آتَاهُمْ من فضله بخلوا به﴾ ، إلى غير ذلك مما جاء في القرآن على جهة الذم .

وقد انعكست صورة هذا الخلاف على قولهم باللطف بالضرورة . فكان البصريون يتقيدون بالتكاليف القرآنية بينما يطلق البغداديون القول في إيجاب الألطاف . فكلاهما مقر بوجوب اللطف بمعنى الداعي إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده ، أو يكون أولى أن يقع عنده ، وقد وقع هذا فعلاً فيما علم سبحانه أنه يفيدنا على قدر التكليف القرآني في رأي البصريين وجمهور المعتزلة . أما بشر بن المعتمر ومن تبعه من البغداديِّين فيثبتون عنده لطفاً فوق ما فعله من ألطافه لو فعله بالكفار آمنوا لكنه لا يفعل ؛ لأنه أزاح العلة ومكّن ، فسّماهم البصريون « أصحاب اللطف »[2] ويعبِّر القاضي عن ذلك بقوله : « وسميناهم أصحاب اللطف لإثباتهم في مقدور الله تعالى ما ننفيه ، وإن كنا نحن نثبت اللطف واجبا وداخلا في الوجود،وهم(أي البغدادية) ينفون ذلك»[3] ويذكر الخياط أن بشراً رجع عن قوله وتاب عنه[4] .

---

(١) التهذيب ١ / ٢٤٩ .

(٢) انظر :الانتصار / ٦٤، فضل الاعتزال / ٦٨، المقالات ١ / ٢٨٧ ، الأصول الخمسة ٥١٨ ـ ٥٢٤ ، المغنى ١٣ // ٤ ـ ٥ ، ٩ ، الفرق / ١٥٦ ، شرح نهج البلاغة ٦ / ٣٩٧ ، فلسفة المعتزلة ١ / ١٠٠ ـ ١٠٢ ، الملل ١ / ٨٢ .

(٣) المغنى ١٣ / ٢٠٠

(٤) الانتصار / ٦٤

وقد تعلق أصحاب اللطف بآيات من القرآن يتأولونها بإثبات لطف لله لم يفعله كقوله تعالى: ﴿ولو شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ على الهُدى﴾، وقوله: ﴿ولو شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ في الأرض كلُّهم جَمِيعاً﴾، وقوله: ﴿ولوْ شِئْنَا لآتَيْنا كلَّ نفسٍ هُدَاها﴾، وأشباهها. فقالوا: كل ذلك يدل على أنه يصح أن يلطُف لهم، ويشاء منهم ما يؤمنون عند كونه ووجوده؛ لكنه لا يفعله. وقد اعترض البصريون على ذلك بأن هذه الآيات نفي لمشيئة الإلجاء وطالبوهم بدليل على أنه تعالى أراد اللطف منها على ما زعموه، دون الإفادة بأنه منحهم أصلح الأمور لأداء التكاليف فأبوا على ما يقوله البصريون. وقد عقد القاضي فصلاً في كتاب «اللُّطَف» عن التدليل على تصديق القرآن لقولهم في اللطف، وإبطال قول البغدادية بما استخلصوا منه قولهم في اللطف من آيات العدل[1].

وبعد هذا فالمعتزلة متفقون على أن من أقسام اللطف في الدين ما سمى في القرآن: توفيقاً، وعصمة، وإعانة، وما يؤدي إليها من معانٍ: كالتسهيل، والتسديد، والتثبيت، ونظائرها. وهي كلها ألطاف خاصة بالمؤمنين. ويجمعها كلها في القرآن عندهم أنها عند موافقة الطاعة وإحداثها تسمّى «توفيقاً» وعند الامتناع عن المعاصي والقبائح بها تسمى «عصمة»[2].

ومما يعتمدون عليه في إثبات التوفيق من السمع قوله تعالى: ﴿إن أريدُ إلا الإصلاحَ ما استَطَعْتُ وما توفِيقِي إلا باللهِ﴾؛ قالوا: «إن ظاهره يدل على أنه لا توفيق للعبد إلا بالله وهذا صريح قولنا؛ لأن التوفيق هو عبارة عن اللطف الذي يفعله تعالى لكي يختار العبد عنده الطاعة ويترك المعصية فإذا

---

(١) المغنى ١٣ / ١٩٠ ـ ٢١٨.

(٢) انظر: المقالات ١ / ٣٠٠، الخمسة / ٥١٩، ٧٧٩، المغنى / ١٣، ١٢، إبانة الأشعري / ٦٠، شرح نهج البلاغة ٦/ ٣٦٧، ٧ / ٨، ١٨، ١٩، نهاية الاقدام / ٤١١، الغرر ٢ / ٣٤٧، الفائق / ٩٢، رسائل الجاحظ / ٣٤.

كان المعلوم من حال العبد أنه يفعل ذلك عند أمر من قِبَله تعالى فذلك الأمر يسمى لطفاً ، وإذا اتفق عنده فعل الطاعة يسمى توفيقاً . فلا توفيق إذاً إلا بالله تعالى(١) .

وفي هذا عندهم تمكين من حرية الإرادة ، احتجاجاً بأن الله لو خلق أعمال العبد لاستغنى عن اللطف ، والتوفيق ، والمعونة ، والهداية المذكورة في القرآن(٢) . ومن ذلك أيضاً وصفه للإصلاح بين الزوجين بتوفيقه تعالى في قوله : ﴿إنْ يُرِيدَا إصلاحاً يوفِّقِ اللَّهُ بينهما﴾(٣) .

ومضى المعتزلة يتأولون آيات العدل بالمصالح تارة وبالألطاف تارة أخرى ، متخذين من عمله وقدرته إطاراً لها يؤمِّن به المفسر المعتزلي تأويلاته ضد الخصوم. وطفِق المفسرون من المعتزلةيعربون عن ذلك في كل فرصة سانحة ويؤكدون ضرورة الالتزام بها في تأويل القرآن كله . وعلى رأس شواهدهم قوله تعالى للملائكة حين استفهموه سبحانه الحكمة وراء خلق آدم وهو مفسد وسفّاك للدماء : ﴿قال إنّي أعلَم ما لا تعْلَمُون﴾ ؛ إذ يتأولونه بأنه بيان للتنزيه السابق في الآية وتذكير للملائكة بقولهم :﴿ونَحْنُ نسبِّح بحَمْدِكَ ونُقَدّس لك﴾ ؛ فيكون معناه أنه لا يفعل القبيح والمظالم ، وأنه أعلم بالتدبير الصالح في الخلق ، فيفعل ما هو أصلح في الحكمة لهم ، وإن كان المعلوم أنه يقع من بعض ولده فساد(٤) .

ويتخذ المعتزلة من الآية التالية لهذه الآية : ﴿وعلّم آدمَ الأسماء كلَّها ثم عَرضهم على الملائكةِ فقال أنبئوني بأسماءِ هؤلاءِ إنْ كنتُمْ صادقين﴾ ؛ بياناً عملياً من الله ليكشف بإقرارهم وعجزهم استئثاره تعالى بعلم الغيب ، وانفراده

---

(١) متشابه القرآن /١ / ٣٨٢ .
(٢) تنزيه القرآن / ١٦٥ ، الكشاف ٢ / ٢٨١ .
(٣) نفسه / ٨٧ .
(٤) المتشابه ١ / ٧٩ ، التهذيب ١ / ٢٣ ، الكشاف ١ / ٢٠٩ .

بالإطلاع على وجوه المصالح في الدين ، وأن الواجب على كل مكلف أن يسلم لأمره ، ويعلم أنه لا يختار لعباده إلا ما هو أصلح لهم في دينهم ، علموا وجه ذلك أم جهلوه[1] .

وبهذا صحح المعتزلة ما في القرآن من تعليق لمشيئته تعالى وإرادته بأفعال العباد ، وهم مريدون لها من حيث كان تمكيناً لهم ومصلحة وألطافاً في الدين . فحين يخاطب الله المكلف بقوله : ﴿ولو شاء الله ما اقْتَتَلوا ولكنَّ الله يفعل ما يريد﴾ ، وقوله : ﴿وخلق كل شيء فقَدَّره تقْدِيراً﴾ مع قوله : ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ ؛ فمعنى هذه الآيات ونظيراتها أنه عالم بالمصالح على أصلح جهة لها ، فجعل التكاليف والمصالح على حسب ما علم من الصلاح ، وما يؤدي إليه ما يَشُقُّ من المنافع ، وما يؤدي إليه ما يتلذذ به من المضار[2] .

ويشكِّل هذا معياراً مطّرداً عند المفسر المعتزلي لاستجلاء معنى العدل وحرية الإرادة في القرآن وطبقاً لذلك خلصوا إلى أنه تعالى يدبر عباده ، وينزل آياته بحسب المصلحة لا بحسب اقتراح المكلفين لقوله تعالى : ﴿إنما الغيبُ لله فانتظروا إني معكم من المُنْتَظِرين﴾. ومن إيضاحات القرآن لذلك قوله : ﴿والّذينَ جَاهَدُوا فِينَا لنَهْدِينَّهُم سبُلَنا وَإنَّ الله مع المحسنين﴾ بعد قوله : ﴿الله يبسُطُ الرّزقَ لمن يشاء من عباده ويقدِرُ لَهُ﴾ . فسبيل الله هي سبيل الخير ، والتوفيق ، والمعرفة ، وسائر الألطاف ، والاحتجاج على المخالفين ، وتلك سبيل الطاعة الهادية إلى الجنة ، وزيادة الألطاف ، بدليل ما سبق من بسط الرزق لهم حيث بيّن أنه يفعل بهم ما هو أصلح لهم[3] .

وفي القرآن كثير من الآيات التي تنطق صراحة بمقولة المعتزلة من مثل

---

(١) المتشابه ١ / ٧٩ ـ ٨٤ ، التهذيب ٢ / ٦٨ ـ ٧٠ ، الكشاف ١ / ٢٠٩

(٢) المتشابه ١ / ١٢٩ ، تنزيه القرآن / ٣٩ ، التهذيب ٨ / ١٤٢ ، الكشاف ٢ / ٣٩٩ .

(٣) التهذيب ٤ / ٢٩٨ ، ٧ / ٧٠ .

قوله تعالى في فرضية الجهاد : « كُتِبَ عليكم الجهاد وهو كُرْه لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خَيْر لكم وعسى أن تحبّوا شيئاً وهو شرٌّ لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ ، حيث صرح أن الإنسان قد يكره ما فيه صلاحه ويحِبُّ ما فيه فساده ، وأنه تعالى وحده العارِفُ بمصالحهم وجهة الحسن فيها فسيوقعها على حسب علمه لا حسب مرادهم(١) .

ومن ذلك توهينه عز وجل لما اقترح الكفار بعجزهم عن درك الحكمة والمصلحة في التدبير ، على مثال قوله في سورة الأنعام : ﴿ولو نزَّلنا عليكَ كتاباً في قِرْطَاسٍ فلَمسُوه بأيدِيهِم لقَالَ الّذين كفروا إنْ هَذَا إلاَّ سِحْرٌ مُبين . وقالُوا لولا أُنزِل عليهِ مَلَكٌ ولو أنزلنا مَلَكاً لقضي الأمر ثم لا يُنْظرون﴾ ، ورده عليهم في آخر السورة بقوله ﴿وَأَقْسَمُوا بالله جَهْد أيمَانهم لَئِن جاءتْهم آية لَيُؤْمِنُنّ بها قُلْ إنّما الآياتُ عند الله وما يُشْعِرُكم أنها إذا جاءت لا يُؤمنون﴾ فكل هذه الآيات دال على أنه منعهم اللطف بما اقترحوه حيث علم أنهم لا يؤمنون فدل على أن الصلاح في الآيات لا يقف على اختيار العبد ، بل على ما يعلمه الله من المصلحة(٢) .

ومصداق ذلك قوله تعالى : ﴿وما مَنَعنَا أنْ نُرسِل بالآيات إلا أن كذَّب بها الأوَّلون وآتينا ثَمُودَ الناقةَ مبصرةً فظلموا بها وما نرسل بالآياتِ إلاّ تخْويفاً﴾ ؛ قال الزمخشري : « أستعير المنع لترك إرسال الآيات من أجل صارف الحكمة . . . وعادة الله في الأمم أن من اقترح منهم آية فأجيب إليها ثم لم يؤمن أن يُعاجَلَ بعذاب الاستئصال . فالمعنى وما صرَفَنا عن إرسال ما يقترحونه من الآيات إلا أن كذب بها الذين هم أمثالهم من المطبوع على قلوبهم ، كعاد وثمود وأنها لو أرسلت لكذّبوا بها تكذيب أولئك(٣) .

---

(١) تنزيه القرآن /٣٩ ، التهذيب ١ / ١٣٦ .

(٢) التهذيب ٣ / ٢٧ ، ٣٠ ، ١٣٥ .

(٣) الكشاف ٢ / ٢٣٦ .

وبهذا نجح المعتزلة في صرف ما يوهم خلاف العدل وحرية الإرادة ، كحجب التأييد عن المؤمنين في أُحُد وحنين مع قوله : ﴿والله يؤيِّدُ بنصره من يشاء﴾ ، وأمره بقتل النفس توبةً في قوله : ﴿تُوبُوا إلى بارِئكم فاقْتُلُوا أنْفُسَكُم﴾ ، وتعليقه أمرُ مترفي القرية على إرادة الإهلاك في قوله : ﴿وإذَا أردْنَا أنْ نُهْلكَ قريةً أمَرْنا مُتْرَفِيها ففسقوا فيها فحقَّ عَلَيْهَا القولُ فدمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾ . وبياناً لخفاء جهة الحكمة والصلاح قالوا : « ربما علم تعالى أن الصلاح في المؤمن أن لا يؤيده بشيء فيحمّله الصعب ويُلزمه الشاق من حيث يعلم أن له فيه المصلحة فلا يكون مؤيداً له في باب الظفر . وإن كان فاعلاً به ما هو الأصلح والأولى » : قالوا : « فيحسن بذلك قتلهم أنفسهم لعلمه أنه صلاحهم لا أنه من شروط التوبة . وإنما هو أما بالاستحقاق ، أو كونه امتحاناً كما يقال في إهلاك أهل القرية وكلاهما حسن منه تعالى ، ومن تَعلُّق إرادته تعالى بالحسن في أبواب القُعود عن النصرة ، والقتل ، والإهلاك »[1] .

ولم يكن ذلك كله عند مفسري المعتزلة سوى رحمته التي تفضل بها على عباده في مثل قوله : ﴿كتَب على نفسه الرحمة﴾ ، وقوله : ﴿والله يختص برحمَتِه من يَشاء والله ذو الفضْل العظيم﴾ .فالمراد بالرحمة في حقه تعالى الشرائع والألطاف ، وما كان سبباً في قوة الاعتقاد والتوصل الى الطاعة والعمل الصالح »[2] ، وعلى ذلك قاس المفسرون منهم سائر ما في القرآن من ذكر رحمته تعالى ، وما يحمل معانيها[3] .

---

(١) انظر :المتشابه ١ / ١٤٢ ، تنزيه القرآن / ٢٠ ، الغرر ١ / ١

(٢) انظر : التهذيب ١/ ٥٣، ٦٦، ٢/ ٤٢ ، ٦ /١٤٠ ، الكشاف ١ / ٤٢٣ ، ٤٩٧ ، ٢٧٦ ، المفاتيح ٢٣ / ١٨٥ ، الكفيل ٢ / ٥٣ .

(٣) انظر على سبيل المثال : المتشابه ١ / ١٢٨ ، ٢ / ٤٧٨ ، ٥٢٠ ، تنزيه القرآن / ٣٠ ، ٣١ ، ٤٦ ، ٢٨٥ ، ٢٢٣ ، ٢٤٤ ، ٣٢٩ ، التهذيب ١ / ٢٠٣ ، ٢٠٩ ، ٢ / ٤٢ ، ٨٤ ، ٣ / ١٣٦ ، ١٥٥ ، ٥ / ٢٠٩ ، ٦ / ٧ ، ٨ ، ١٠ ، ٧٦ ، ١١٠ ، ٧ / ٤ ، ١٨٨ ، ٨ / ٣٢ ، ٤١ ، ٦٠=

ولما كان تحقق المصالح والألطاف في الشرائع متوقفاً على إبلاغها ، اقتضت رحمته وفضله أن يرسل الرسلُ بالدعوة والكتب . والقرآن مليء بالآيات الدالة على نعمة النبوة والرسالة في تحقيق العدالة ومصالح المكلفين . ومن ثم خص المعتزلة ظاهرة النبوة في القرآن بالدراسة استظهاراً لما فيها من دلالات قرآنية وعقلية على حرية الإرادة الإنسانية في التكاليف القرآنية ، وتحقيق مصالح المكلفين تمكيناً لهم في أداء هذه التكاليف . وهذا ما ينبغي أن نعني باستيضاحه وبيانه استكمالاً لحديثنا عن جهود المعتزلة في استخلاص الأصول الدينية التي حقق القرآن بها مصالح المكلفين وتمكينهم من حرية الاختيار في العقيدة . وتتركّز جهود المعتزلة ههنا في مبحثين رئيسيّين هما : وجوب البعثة ، والقول بخلق القرآن .

وجوب بعثة الرسل والأنبياء :

أجمع المعتزلة على وجوب بعثة الأنبياء للصلاح المنوط بالتكليف لتصريح القرآن بذلك في كثير من الآيات وكان هذا وجه اتصال وجوب البعثة بباب العدل عند المعتزلة[1] . وليس إيجاب المعتزلة للبعثة إلا مقول قول القرآن حيث صرح سبحانه في كثير من الآيات بأن للمكلفين الحجّة قبل بعثة الرسل كما في قوله : ﴿ولو أنّا أهْلَكْنَاهم بِعذَابٍ من قَبْلِه لقالُوا ربَّنَا لولاَ أرسلْتَ إلَيْنَا رسولاً فنتَّبعَ آياتِكَ من قبلِ أنْ نَذِلّ ونَخْزي﴾ وقوله : ﴿ولولا أنْ تُصيبهُم مُصِيبَةٌ بما قدَّمت أيديهم فيقُولُوا ربَّنا لولا أرسلْتَ إلينا رسولاً فنتَّبع

= الكشاف ١ / ٢٨٩ ، ٥٢٦ ، ٢ / ١٧٠ ، ٣٩١ ، ٦٠٢، ٣ / ١٧١، ٣٠٤ ، ٤٢٨ ، المفاتيح ١ / ٦٧ ، ٢١ / ٢٢ .

(١) إبانة الصاحب / ١٨ ، الانتصار لابن خير / ١١٩ ، رسالة المرتضى في علم الكلام / ٦١ ، شرح نهج البلاغة ١٠ / ١١٧ ، الاقتصاد / ٨٠ ، الملل ١ / ٥٦ ، التهذيب ٤ / ٣٣٢ ، الفائق ١٠٦ ، رسائل العدل والتوحيد ١ / ١٦٨ ، الواسطة / ١٢١ ، المحيط / ٢٣٠ الصناعيتن / ٣ الخمسة / ٥٦٣ .

آياتك ونكُونَ من المؤمنين﴾ . فالمعتزلة يجمعون على أن في تعليق الثواب على بعثة الأنبياء دليل على وجوب اللطف لهم ، لأنه أوضح أنه بعث الرسول بعثا لهم على معرفة الطاعات والقبائح قطعاً للعذر عليهم ، وإزاحة للعلة[1] . وذلك عندهم مأخوذ من تصريحه سبحانه في المحكمات بمثل قوله :﴿وما كُنَّا معذِّبِينَ حتى نَبْعَثَ رسولاً﴾ ، وقوله : ﴿وما كان ربُّكَ مُهلِكَ القرى بظلم حتّى يبْعَثَ في أُمّهَا رَسُولا يَتْلُو علَيْهم آياتنا﴾[2] .

ويروى الرازي في تحرير المعتزلة للدلالة على وجوب بعثة الأنبياء ، تأويلهم قوله تعالى لموسى عليه السلام : ﴿واصْطَنعتكَ لنَفْسِي﴾ يتقدّمهم القفال فيقول : « إنه سبحانه وتعالى إذا كلف عباده وجب عليه أن يلطُف بهم ومن جملة الألطاف ما لا يعلم إلا سمعاً فلو لم يصطنعه بالرسالة لبقي في عهدة الواجب فصار موسى عليه السلام كالغائب عن ربه في أداء ما وجب على الله تعالى ، فصح أن يقول ﴿واصطنعتك لنفسي﴾ قال القفال : « واصطنعتك أصله من قولهم اصطنع فلان فلاناً ، إذا أحسن إليه حتى يضاف إليه فيقال هذا صنيع فلان ، وجريح فلان . وقوله لنفسي : أي لأصرفك في أمري لئلا تشتغل بغير ما أمرتك به وهو إقامة حجتي وتبليغ رسالتي وأن تكون في حركاتك وسكناتك لي لا لنفسك ولا لغيرك »[3] .

أما ما يرميهم به خصومهم من إنكار النبوات في مثل قول ابن أبي الخير : « المعتزلة : وهم موافقون للبراهمة في قولهم إنهم يستغنون بما في عقولهم عن إرسال الرسل[4] » فليس إلا سوء فهم هؤلاء عن المعتزلة قولهم فالجبائي مثلاً يقول في بيان وجه المصلحة واللطف في بعثة الأنبياء إنها ـ في حكمته

---

(١) المفاتيح ٢٢ / ١٥٧ ، التهذيب ٦ / ١٠ ، الكشاف ٢ / ٤٧٩ .
(٢) المتشابه ٢ / ٤٥٩ ، الكشاف ٢ / ٤٢٦ ، ٤٨٢ .
(٣) المفاتيح ٢٢ / ٥٦ .
(٤) انظر : الانتصار لابن خير / ٦٨ ، أصول الدين / ١٤٩ ، الفرق / ١٣١ .

تعالى ـ تتمة للشرع ببيان ما أجمله من ركاز الواجبات العقلية[1] . وليس هذا البيان لمصلحة البعثة سوى حجة القرآن العقلية في جمعه بين دليلي الشرع والعقل في مثل قوله : ﴿وقَالُوا لو كُنَّا نَسْمَعُ أو نعْقِل ما كنّا في أصْحَاب السعير﴾ ومطالبته الدائبة لأصحاب المعتقدات القديمة بما في العقل من برهان على أقوالهم بمثل قوله : ﴿أَم اتّخَذُوا من دُونِهِ آلهةً قُلْ هاتوا برهانكُم هذا ذِكرُ مَنْ مَعِي وذِكْرُ مَن قبلي ﴾ ، الذي تأوله المعتزلة بأنه دليل على أن الحق يحتاج إلى برهان ، وما لا برهان فيه فهو باطل . فليس اتهامهم للمعتزلة إلا غفلة عن منطوق هذه الحجة القرآنية العقلية الكلامي ، الذي أخذَهُ المعتزلة من انه لو لم يكن في العقل ما يمكنه من إدراك الواجب الشرعي ، للزم إفحام الأنبياء ، ولزم كون الشرع إجباراً . وبذلك يبطل ما في القرآن من وعد ووعيد ، ويفوت التكليف غرضه فلا يصح منه شيء .

وعلى ذلك فقد كان تعبير القرآن عن وجه المصلحة في بعثة الرسل يشكل دليلاً من أهل أدلة المعتزلة على صحة قولهم بحرية الإرادة . فلو لم يكن المكلف مختاراً لما صح كون الأنبياء مبشرين ومنذرين ، بما معهم من أصول العقيدة ليقوم الناس بالعدل في عقائدهم وسلوكهم . يرى المفسر المعتزلي ذلك في قوله تعالى : ﴿رسلاً، مبشِّر ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجةٌ بعد الرسل﴾، وأن بيانه في سورة الحديد/٢٥ قوله : ﴿لقد أرْسَلنا رُسُلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقُوم الناسُ بالقِسط . . . وليَعلَم اللّهُ من ينصُره ورُسُلَه بالغيب﴾[2] .

---

(١) راجع : الاصول الخمسة / ٥٧٣ ، رسالة المرتضى في علم الكلام / ٦٤ ، شرح نهج البلاغة ٩ / ١٠٣ ، رسائل الجاحظ / ٢٤٧ ، العلم الشامخ / ١٧٧ ، ٢٤٤ ، ٤٠٧ ، المغنى ١١ / ٧٨ ، ٢٢٧ ، ١٤ / ١٥١ـ١٥٣ ، ١٥٦ـ١٦١ ، ٢٤٢ ، ١٥ / ١٩ـ٢٢ ، ٤٣ـ٤٦ ، ٧٩ ، ١٠٩ـ ١١١ ، المحيط ١٠ / ٢١ ؛ الواسطة / ١٢٢ـ١٢٣ ؛ الفائق / ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١١٤ ، ١٢٦ ، الملل / ١٠١ ، اليان للباقلاني / ٤٠ .

(٢) انظر : التهذيب ٣ / ٦٨ ، ٨ / ٨٧ ، الكشاف ١ / ٤٣٩ .

وانتهى الأمر إلى أن أصبح هذا التخريج محوراً وأساساً لتأويل المعتزلة لما في القرآن من تذكير بالرسالات فكان عملهم استيضاح ما في هذه الآيات من مصالح وألطاف تأكيداً لحرية الإرادة وشجباً لعقيدة العرب الجبرية . ومن أقدم هذه التأويلات تأويلهم قوله تعالى خطاباً للعرب : ﴿كما أرسلْنا فيكمُ رسُولاً منكم يتلُو عليكم آياتِنَا ويزَكِّيكُم ويُعلِّمكم الكتَاب والحكمة ويعلِّمكم ما لم تكُونُوا تعلَمون﴾ ؛ الذي احتج به الأصم على نبوة محمد ﷺ ، وكونها نعمة ، ولطفاً لهم في تصحيح الأحكام والشرائع[1] .

ومن ثم كنا نرى المفسر المعتزلي حريصاً دائماً على أن يضيف إلى هذه التأويلات ما يؤكد به معنى اللطف في حرية الإرادة بعلمه تعالى وقدرته وأول من يتمثل ذلك في تأويله لتلك الآيات واصل بن عطاء فيما نقل عنه نشوان الحميري أنه قال : « النبوة أمانة قلدها الله تعالى من كان في علمه الوفاء بها والقبول لها والثبات عليها من غير جبر لقوله تعالى : ﴿الله أعلَمُ حيثُ يجعلُ رسالتَه﴾ أي لم يجعلها الله تعالى إلا فيمن علم منه الوفاء بها ، والقبول لها . وثواب الأنبياء على قبولهم ، وتأديتهم الرسالة لا على فعل الله تعالى فيهم وتعريفهم . وقال بهذا أبو الهذيل ، وبشر بن المعتمر ، والنظام ، وسائر العدلية »[2] .

ومن أقوى الشواهد على ذلك تأويلهم لإجازة القرآن بعثة رسل متعاصرين تقوية للداعي حسب المصلحة والتمكين في حرية الإرادة كما في قصة ابراهيم ، ولوط ، وقصة داود ، وسليمان ، قصة موسى وهارون ، وقصة أصحاب القرية[3] .

ففي قصة أصحاب القرية (انطاكية) يتأولون قوله تعالى : ﴿ واضرِبْ

---

(١) التهذيب ١/٨٩ ، وانظر : ٦/ ١٠١ ، ١٦٧ ، الكشاف / ٢٠٢ ، ٣٧٩ .
(٢) الحور العين / ٢٦٤ .
(٣) بيان الباقلاني / ٤٤ .

لهم مثَلاً أصحاب القريةِ إذْ جاءها المرسلون . إذ أرسَلْنا إليهمُ اثنَيْن فكذَّبوهما فعزَّزْنا بثالث فقالوا إنَّا إليكم مرْسَلون . قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا وما أنْزَل الرحمن من شيءٍ إن أنتم إلا تكذِبون . قالوا ربُّنا يعلم إنا اليكم لمُرسْلون . وما علَيْنَا إلا البلاغ المبين ﴾. قالوا إن المصلحة ربما تكون من الاقتصار على اثنين في الإرسال في وقت ثم فيما بعده تكون المصلحة في ضم ثالث إليهما لأن المصالح تختلف بالأوقات . وإذا جُمع بينهم في الإرسال فلأن المصلحة في جماعتهم . فيدل ذلك على أن بعثة جماعة في وقت واحد جائزة لجواز تقوية الرسل برسل أُخَر في باب الحكمة والمصالح في التكليف . أما قوله : ﴿وما علينا إلا البلاغ المُبِينُ﴾ ؛ فإنه يدل على أن أعمال العباد مكتوبة عليهم فيكون ذلك تحذيراً لهم ولطفاً[1] .

ومن ذلك في قصة موسى قوله تعالى : ﴿قال ربِّ إنِّي قتلْتُ منهم نفْسا فأخافُ أن يقتلون . وأخي هارونَ هُوَ أفصَحُ مِنِّي لسَاناً فأرْسِله معي رِدْءاً يصدِّقني إني أخاف أن يكذِّبون . قال سنشُدّ عضُدَك بأخِيك ونجعَل لكما سلطانا ﴾. قال الحاكم : «تدل الآيات على أن للنبي أن يسأل ما يتمكن معه من الأداء. وتدل على جواز نبيين في عصر واحد . وقد يكون اللطف (في نبيّين) أقوى منه في نبي واحد من طريق العادة . . . ولو كان كفر فرعون قائما به خلقا له تعالى ، لما كان للبعثة ، ولا للاستعانة بهارون ـ لأنه أفصح لسانا ـ معنى وفائدة . وأيضا فإنه بعثه إليهم وعلل بأنهم قوم فاسقون ، ولو كان الفسق من خلقه لما استقام ، ولكان يقول النبي أنت خلقت فيهم الكفر فما معنى ذهابي إليهم »[2] .

ولما كان الغرض من إرسال الرسل تمكين المكلفين من الاختيار

---

(١) انظر : تنزيه القرآن / ٢٩٤ ، التهذيب ٧ / ١٤٩ ، الكشاف ٢ / ٥٨١ ، ٥٨٢ .
(٢) وانظر : الكشاف ٢ / ٢٧٤ ، ٤٠٨ .

بالإرادة الحرة تحقيقاً لانتفاعهم بالتكليف ، فقد وجب أن يخاطبهم بأوضح عبارة في كتبه التي حَمَّلَها لهؤلاء الرسل . ورأى المعتزلة في ذلك تصحيحاً للتكاليف ، فأنكروا صَحةَ التكليف بالمبهم واحتجوا على ذلك بتأويل آي من القرآن كقوله : ﴿ أفلا يتدبَّرُونَ القُرآنَ ولو كانَ من عند غيرِ اللّهِ لوجدُوا فيه اختِلافاً كثيراً ﴾، قالوا : إنَّه يدل على أن القرآن يُعرف معناه ، لأنه لو كان كله أو بعضه لا يعرف معناه ـ كما يقول البعض ـ لوجب ألا يحسن الفكر والنظر وتدبر معانيه لأنه لا يجوز منه تعالى أن يبعث على تدبر لفظه»[1] .

ومحكم ذلك ما وصف الله به القرآن من كونه بيانا عاما في قوله : ﴿ هذا بيانٌ للناس وهدىً وموعظةٌ للمتقين ﴾، وقوله : ﴿ شهرُ رمضانَ الذي أُنزِل فيه القرآنُ هدىً للناسِ وبيِّنَاتٍ من الهدَى والفرقان ﴾، وقوله : ﴿ وإذا تُتلَى عليهم آياتُنا بيِّنَاتٌ ﴾، ووصفه بأنه كتاب مفصل في قوله :﴿ وهو الذِّي أنزَل إليكم الكتابَ مفصّلا ﴾، ونظائرها . فكل هذه الآيات عند المعتزلي دليل على أن القرآن آيات بينات ، مرتلات الألفاظ ، ملخصات المعاني ، مبينات المقاصد ، محكمات متشابهات قد تبعها البيان بالمحكمات ، أو بتبيين الرسول قولا وفعلا[2] . واحتج المعتزلة بذلك على أنه سبحانه أراد الهدى للمؤمن والكافر على سواء استدلالا بالعموم في جعله تعالى الهدى والبيان شاملا للناس جميعا ، دون تخصيص أو تقييد[3] .

ولقد اتخذ المعتزلة من إيجاب الرسالات وعموم الهدى بآياته وكتبه دليلا كلاميا يستلهمون به المقاصد الدينية لما في تعبير القرآن عن الهدى والضلال من معاني العدل وحرية الارادة . وخلص المعتزلة من دراستهم هذه إلى أن

---

(١) المتشابه ١ / ١٣ ، ١٩٤ ـ ١٩٥ ، العلم الشامخ / ٤٠٣ .

(٢) انظر :الكشاف ٢ / ٢٨٨ ،١ / ٥٢٤ ، المتشابة ١ / ١٦٣ ، التهذيب ١ / ٢٢٩ ، ٢ / ٧٧ ، ٨ / ١٦١ .

(٣) الابانة للأشعري / ٦٣ ـ ٦٤ ، أصول الدين / ١٥٢ ؛ المتشابه ١ / ١٦٣ ؛ التهذيب ١ / ٢٢٩ ؛ ٣ / ١٥٢ .

الهدى والضلال إذا تعلقا بأصل الدعوة والرسالة كانا تمكينا ، وكان مراد القرآن بهما الهدى بمعناه العام في أصل الوضع اللغوي ، أي الدلالة والبيان لسبل الاهتداء إلى الحق ، وسبل الضلال عنه ، دون نفس الهدى والضلال . فإن تعلقا بأفعال العباد كان ذلك تخصيصاً لهما بالألطاف إيجابا ومنعا في باب الاستحقاق[١] .

ويُفهَم من كلام أبي هلال العسكري أن أول من أقر تلك القاعدة الجبائيان إذ يقول : « والبيان عند المتكلمين ، الدليل الذي تتبين به الأحكام . ولهذا قال أبو علي وأبو هاشم ـ رحمهما الله ـ الهداية هي الدلالة والبيان فجعلا الدلالة والبيان واحداً »[٢] . ومن بعد الجبائيين حدث الفرق بين العام والخاص فكان القاضي يقول في تأويل الآية/١٤٣ من سورة البقرة : « إن الهدى العام هو الدلالة ، ومتى أريد به الإثابة أو الألطاف فذلك خاص »[٣] .

ومن ثم أجمع المعتزلة على أن منصرف الهدى العام في القرآن إلى الرسالة لقوله تعالى : ﴿ هو الذِّي أرسَل رسولَه بالهُدَى ودينِ الحقِّ ليظهِرَهُ على الدينِ كلِّه ﴾، يتقدمهم في ذلك أبو علي الجبائي[٤] . وهم بعد ذلك مجمعون على أن بيان هذا التأويل وصحته في قوله تعالى : ﴿ وعلى اللّهِ قصدُ السَّبيلِ ومنها جائِرٌ ولو شَاءَ لهَدَاكُم أجمَعين ﴾. قالت المعتزلة :«دلت الآية على أنه يجب على الله تعالى الإرشاد والهداية إلى الدين وإزاحة العلل والأعذار لأنه تعال قال ﴿ وعلى الله قصد السبيل ﴾. وكلمة (على) للوجوب قال تعالى ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾[٥] . وثمة خلاف عنيد بين المعتزلة

---

(١) انظر : الواسطة / ٩٦ ـ ٩٨، شرح المواقف ٨ /١٧٠ ؛ الفائق / ٦٢ ـ ٦٣ ؛ الابانة / ٦١ ؛ أصول الدين / ١٤١ ؛ المقالات ١ / ٢٩٨ .
(٢) الفروق اللغوية / ٤٧ .
(٣) تنزيه القرآن / ٣٣ .
(٤) التهذيب ١ / ٩٦ .
(٥) المفاتيح ١٩ / ٢٣١ ،وانظر :تنزيه القرآن / ١٩٣ ، العقيدة والشريعة / ٩٣ .

وأهل السنة والأشاعرة جرهم إليه خِلافُ بينِهم في الجبر وحرية الإرادة . فقد كان أهل السنة ينكرون عليهم تأويل الهداية بالدلالات والبيان استدلالا بالآيات المخصصة لهدى الله تعالى بقوم والضلالة بآخرين[1] .

وبينما كان أهل السنة يرون إحكام هذه الآيات كان المعتزلة يرونها من المتشابهات التي ينبغي ردها إلى ما تأولوه من آيات الهدى والضلال بالدلالة والبيان ، والتي هي في عرف المعتزلة ـ محكماتٌ ما استدلَّ به أهل اسنة من آيات متشابهة . والحقيقة أن قول المعتزلة أقرب إلى تصحيح التكليف وبعثة الأنبياء . فحجتهم أنه لو كان خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه بعثة الأنبياء مبشرين ومنذرين بما معهم من وعد ووعيد لأنه سيكون عبثا بمحاسبتهم على ما فعل سبحانه وتعالى . وبعد فالغالب على معنى الهدى في القرآن أنه الدلالة والبيان حتى ما كان منه توفيقا ولطفا ، كما يدل على ذلك ظاهر اللغة فيما استدلوا به من آيات .

فمما يستدل به المعتزلة على قولهم ما وصف الله به كتبه بكونها هدى : فقد قال في صفة القرآن إنه ﴿ هدى للمتقين ﴾، ﴿ هدى للناس ﴾، ﴿ هدى ورحمةً لقوم يؤمنون ﴾، كما وصف بذلك كتابَيْ موسى وعيسى فقال : ﴿ وأنزَل التوراة والإنجيل من قبلُ هدىً للناس ﴾، ولا يجوز أن يراد بذلك إلا كون هذه الكتب دلالة وبيانا كما يتأولها المعتزلة[2] .

ومن أقوى أدلتهم على ذلك ما أوجبه تعالى على نفسه من الهدى في مثل قوله : ﴿ إنَّ عَلَيْنا للهدى ﴾، وقوله : ﴿ يريدُ اللّهُ لِيُبيِّنَ لكم ويهدِيَكم سنَنَ الذينَ مِن قبلكم ويتُوب عليكم ﴾، وقوله : ﴿ كذلك يبيِّنُ اللّهُ لكم آياتِه لعلَّكم تهتدُون ﴾. فهذه الآيات ونظائرها عند المعتزلة في ظاهر اللغة دليل

---

(١) الارشاد / ٢١٢ .

(٢) انظر : المتشابه ١/ ٦١، تنزيه القرآن / ٢٠٧ ، التهذيب ١ / ٧ ، ١١٦ .

على إيجاب الهداية لجميع الخلق بنصب الدلائل وبيان الشرائع ومن حق الدلالة ألا تكون دِلالةً وفاعلها قد أراد من المستدل أن يستدل بها كما يقول عبد الجبار . وفي ذلك بيان لما خفي على المكلفين من مصالحهم وأفاضل أعمالهم بأن يهديهم مناهج من كان قبلهم من الأنبياء والصالحين والطرق التي سلكوها في دينهم ليقتدوا بهم كما يقول الزمخشري[1] .

وأوضح من ذلك دلالة عند المعتزلة تصريح القرآن بأنه هدى جنس المكلفين ببيان السبيل وأن عليهم هم أنفسهم الاختيار. وفي مثل قوله : ﴿إنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إمَّا شاكِراً وَإِمَّا كفُوراً﴾ وقوله : ﴿ألم نجعل له عَيْنين ولِساناً وشفتين وهدَيناهُ النجدين﴾ ، مبيناً أنه مكن لسائر الخلق بما وفر لهم من آلات الاستدلال والاختيار بعثا لهم على طاعته ولاتمسك بالحق والخير مما دلهم عليه رسله من بيان للنجدين[2] .

وتأكيدا من القرآن لتمكنهم بتمكينه لهم وسوء اختيارهم فيما جاءهم به رسلهم ـ على ما يقول المعتزلة فإنه يضرب له مثلا بثمود فيقول : ﴿ وأَمَّا ثمودُ فهديناهُم فاستحَبّوا العَمَى على الهُدَى ﴾، وتمثل هذه الآية البداية والنهاية في استدلال المعتزلة على المجبرة من أهل السنة في إثبات التمكين ، وحرية الإرادة والمصلحة في بعثة الرسل بتصحيح التكليف والوعيد . فمعنى الآية القريب الواضح أنه تعالى قد هداهم بأن دلهم ـ على يد رسولهم ـ وبين لهم طريقي الضلالة والرشد بقوله تعالى : ﴿ وهديناه النجدين ﴾، فلما لم يقبلوا لم يهتدوا ، فالاهتداء فعلهم والهدى من قبل الله تعالى . وقد عبر الزمخشري عن حجية هذه الآية في الاستدلال على قولهم في باب العدل مستطردا بقوله : « لو لم يكن القرآن حجة على القدرية (المجبرة) ـ الذين هم مجوس هذه الأمة بشهادة نبيها ﷺ وكفى به شاهدا ـ إلا هذه الآية لكفى بها حجة»[3].

---

(١) انظر : الكشاف ١ / ٣٩٢ ، ٣ / ٤٤٣ ، المتشابه ١ / ١٨١ ، تنزيه القرآن / ٦٧ ، ٨٤ ، ٣٧٢ .
(٢) انظر : تنزيه القرآن / ٣٥٩ ، المتشابه ٢ / ٦٧٥ ، الكشاف ٣ / ٢٩٥ ، الغرر ٢ / ٢٨٧ .
(٣) الكشاف ٣ / ٦٨، وانظر :تنزيه القرآن / ٣٣١ ، المتشابه ١ / ٦١ .

وليس أدل على صدق مقولة المعتزلة من تأمين علماء أهل السنة ـ الذين نصبوا أنفسهم للدفاع عن عقيدة الاعتزال ـ على كلام الزمخشري لما لم يجدوا محيصا . فقد عقب الإمام أحمد الاسكندري على ذلك بقوله : « قال أحمد : المراد فيها بالهدى الدلالة على طريقه ، كما فسره الزمخشري »[1] .

وقد استقصى القاضي تلك الأدلة في تأويل قوله تعالى ﴿ يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ﴾ البقرة/٢٦ ـ ردا على أهل السنة ما وَرّكُوه ربهم من إضلال الخلق ، وبيانا لكونها من المتشابهات الواجب حملها على أدلة المعتزلة في باب الهدى العام خلافا لقول أهل السنة بأن الآية محكمة[2] .

ومن خلال دراسة المعتزلة لإيجاب النبوة في القرآن تقوية للداعي ومصلحة المكلفين ، تمثل المعتزلة معنى اللطف في إنزاله تعالى للكتب والآيات . ومن ثم اعتبر المعتزلة القرآن فعلا من أفعاله ودانوا بخلق القران ، ودللوا عليه باعتباره فرعا على قولهم في باب العدل .

خلق القرآن :

والقول بخلق القرآن مبحث عقلي أفاده المعتزلة من اطلاعهم على تراث الفلسفة والديانات القديمة التي مازجتها كاليهودية والمسيحية ، والملل والنحل الهندية والفارسية . فإجماع ما بين أيدينا من مصادر إسلامية يكاد يكون تاما على أن جهم بن صفوان أخذ القول بخلق القرآن عن الجعد بن درهم أول من أذاع القرآن في الإسلام . وقد أخذه الجعد عن شخص يدعى أَبَان بن سمعان ، عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم ، عن لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ . كان لبيد يقول بخلق القرآن قياسا على خلق التوراة ، وأول من

(١) الانتصاف ٣ / ٦٩ .

(٢) انظر : المتشابه ١ / ٦٠ ـ ٦٢ .

صنف في ذلك طالوت[1] .

ولكن ابن قتيبة يخالف هذا الاجماع إلى أن أول من قال بخلق القرآن شخص يهودي هو المغيرة بن سعيد العجلي من السبئية مرة ، وشخص من الروافض هو بيان التبّان الذي استشهد على ذلك بقوله تعالى : ﴿ هذا بيانٌ للناس ﴾ مرة أخرى[2] .

وينفرد أبو سعيد الدارمي بإضافة بُعْدٍ قرآني جديد في قضية خلق القرآن ، إذ يقرر أن أَصْل قول الجعدية والجهمية بذلك لفظا ومعنى هو قول الوليد بن المغيرة الملقب بالوحيد « إنْ هذا إلا قولُ البشر »، وقول النضر بن الحارث : « لو نشَاءُ لقُلْنا مثل هذا إنْ هذا إلاّ أساطير الأولين »، وكلاهما من مشركي مكة[3] .

وحقيقة الأمر في قول المعتزلة بخلق القرآن أنه ـ من وجهة نظرهم ـ رد لقول النصارى بالأقنوم الثاني ودعواهم أن القرآن رمز لهذا الأقنوم المعبر عنه في المسيحية بالابن أو العلم وهو اعتقاد بأزلية المسيح . ومن ثم أنكر المعتزلة على أهل السنة قولهم بقدم القرآن لئلا يؤدي إلى الاعتقاد المسيحي بأن السيد المسيح كلمة الله الأزلية . واحتج جهم والمعتزلة على خلق القرآن ونفي الأزلية عنه بخلق السيد المسيح ونفي الأزلية عنه بقوله تعالى : ﴿ إنما المسيحُ عيسى بن مريم رسولُ اللّهِ وكلمتُه ألقَاها إلى مريمَ ﴾. وعيسَى مخلوق فالقرآن مخلوق ،

---

(1) راجع : تلبيس إبليس / ٩٣ ، الكامل لابن الأثير ٧ / ٤٩، الجواب الصحيح ٢/ ١٤٥، ١٤٦، نشأة التفسير / ٧٠ ، طبقات السبكي ١ / ٢١٧ ، ٢١٨ ، التراث اليوناني / ١٣٣ ، شرح العيون / ٢٩٨ ، تاريخ الجهمية والمعتزلة / ٢٧ ـ ٢٨ ، الرد على الجهمية للدارمي / ٢٤٩ ، رد الدارمي على المريسي ٢ / ٤٦٦ ، أدب المعتزلة / ١٢١ ـ ١٢٢ ، أهم الفرق الإسلامية /٤٠ ـ ٤١ ، المعتزلة لزهدي / ١٣ ، تأنيب الخطيب / ٥٣ .

(2) عيون الأخبار ٢ / ١٤٨ ـ ١٤٩ ، كامل بن الأثير ٥ / ١٥٤ ، مختلف الحديث / ٨٧ .

(3) رد الدارمي على المُرّيسى ٢ / ٤٦٥ ـ ٤٦٦ .

وليس أحدهما أزليا ولا مشاركا في أزلية الألوهية[1] .

وقد سبق إلى وهم كثير من العلماء والدارسين أن القول بخلق القرآن من مسائل التوحيد عند المعتزلة ، لارتباطه بالكلام الإلهي ظنا منهم أن الكلام من صفات الذات . وليس الأمر كذلك فالكلام عند المعتزلة من صفات الأفعال والمتكلم عندهم فاعل الكلام[2] . ولعل في هذا ما حدا بالقاضي أن ينبه في مقدمة كتابه « متشابه القرآن » إلى هذا الفرق الدقيق بقوله : « إن أحدا ممن يفعل الخلاف لا يقول في القرآن الذي يتلى ويسمع أنه من صفات ذاته تعالى . . . لأن صفات الذات لا يصح أن تدل إلا بعد أن يُعرف الموصوف ويعلم كيف يستحق هذه الصفات »[3] ، وبهذا تركز الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة حول حقيقة كلامه تعالى ، فكان أهل السنة يزعمون أنه قديم قدم الذات ، وكان المعتزلة يقولون إنه حادث مفتتح الوجود[4] » .

ويُجمل القاضي قول المعتزلة في جعلهم القول بخلق القرآن من مباحث باب العدل والتمكين فيه بقوله : « ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح ، وعلى وجه آخر فيحسن . وباب العدل كلام في أفعاله ، وما يجوز أن يفعله ومالا يجوز . وأيضا فإن له بما لنا فيه من قبل اتصالا شديدا ، فإنه من إحدى نعم الله ، بل من أعظم النعم . فإليه

---

(١) انظر : الرد على الجهمية / ٢٦ ، الجواب الصحيح ١ / ١٧٧ ، الفكر العربي لأوليرى / ١٠٠ - ١٠١ ، تاريخ الفلسفة لديبور / ٥٦ ، الإسلام لجيوم / ١٢٦ - ١٢٧ ، فلسفة المعتزلة ١ / ١٠٣ - ١١١ ، رد الدارمي على بشر المريسي ٢ / ٤٧١ - ٤٧٢ ، طبقات المعتزلة ١٢٣ - ١٢٤
:ar .R, Islam p. 90 Macdonald : development of Muslim Theology p. 146
Grunebaum, Islam p. 86

(٢) الضحى ٣ / ٣٤ ، ١٦٥ ، شرح الطحاوية / ٤٥٠ ، الارشاد / ١٠٩ ، الفائق / ٧٣ ، نهاية الاقدام / ٢٧٩ ، ٣٠٩

(٣) متشابه القرآن ١ / ١٠ - ٦١ .

(٤) الارشاد / /١٠٠ ، الغيث ٢ / ٤٤ ، سفينة الراغب / ٤٨ ، العلم عند العرب / ٩٣ ، شرح المواقف ٨ / ٣٤١ ، الفرق / ١١٤ ، الانصاف / ٩٥ ، أصول الدين / ١٠٦ ، ١٠٧ .

يرجع الحلال والحرام وبه تعرف الشرائع والأحكام[1] .

ولهذا فقد انعقد إجماع المعتزلة على أن يتقدم خلق القرآن التكاليف تحقيقاً لوجه الحسن فيه ببيان الأصول والأدلة الشرعية وما فيها من الصالح ، تصحيحا لبعثة الرسل وما تحملوه من تكليف . وفي ذلك يقول القاضي أيضا : « إنه تعالى يبعث الرسل للمصالح . . . ولا معتبر في هذا الباب إلا بأن يحصل في رسالته (أي النبي) ما هو مصلحة لمن بعث إليه ، قَلَّ ذلك أم كثر ، كانت مصلحة في قليل ما كلف أو كثيره . . . قال شيوخنا ـ رحمهم الله ـ إن تقديم خلق القرآن إنما حسن لما فيه من المصلحة لمن يتحلمه فيؤديه (يريد بذلك النبي والمكلفين على سواء)[2] ». فما يؤكد به المفسرون ذلك في تفسير الحاكم الجشمي تأويلهم لمثل قوله تعالى : ﴿ كان النَّاسُ أمةً واحدة فبعَثَ اللَّهُ النبِيّينَ مبشِّرين ومنذِرين وأنزَل معَهُم الكتَابَ الحَقِّ ليحْكُم بينَ النَّاسِ فيمَا اختَلفُوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أُوتُوهُ من بَعْد ما جاءَتْهُم البَيّناتُ بَغْياً بينَهم ﴾، بالإجماع على أنه يدل على أن مع كل نبي كتابا ولا نكلَّف معرفة الكتاب إذا لم نكلف العمل به ، ولا تكون معرفته لَطَفا لنا ـ وإن كان الإيمان بها في الجملة من تكليفنا ولطفا لنا .ويدل على أن كتب الأنبياء حجة ولولا ذلك لما قال ﴿ليحكم بين الناس﴾ فدل أنه : رَجَع إليه في معرفة الحق والحكم به. ويدل على أنه يبعث الأنبياء بالوعد والوعيد ، وإنما قدم ذلك قبل الشرع ، لأنه يقدم البشارة والإنذار في العقليات والتوحيد ثم يبين الشرائع فيستقيم الأمر[3] .

والكتاب اسم جنس لكل كتاب أنزله الله ، يتناول التوراة والإنجيل والقرآن ، كما في الآية السالفة ، وفي قوله تعالى : ﴿وَقُلْ آمنتُ بمَا أَنْزَلَ الله مِن

(١) الأصول الخمسة ١ / ٥٢٧ ، الواسطة / ١١٦ .
(٢) المغنى ١٥/ ٩٧ .
(٣) التهذيب ١ / ١٣٤

كتاب وأُمِرتُ لأَعْدِلَ بينكُم ﴾[1] . ولهذا فقد وصف الله القرآن بأنه تصديق الذي بَين يديه من صحف إبراهيم وموسى إلى إنجيل عيسى عليهم السلام .
أما ما بين هذه الكتب والشرائع من جواز الاختلاف والنسخ فيها ، فيرجع - عند مفسري المعتزلة - إلى كون كل منها مصلحة ولطفا في عصره لقوله تعالى : ﴿ وأنزَلْنَا إليكَ الكتابَ بالحَقِّ مصدِّقا لما بينَ يدَيْه من الكتَابِ ومُهَيْمِناً عَليْه فاحْكُم بينَهُم بما أنزَلَ اللّهُ ولا تتَّبعْ أهواءَهُم عما جَاءَك من الحقِّ لكلٍّ جَعَلْنَا منكم شِرْعَةً ومِنْهاجاً ولو شَاءَ الله لجعَلَكُم أمةً واحدةً ولكن ليبلوكم فيما آتاكُم فاستَبِقُوا الخَيرَاتِ إلى الله مرجِعُكُم جميعا فيُنَبِّئكم بمَا كُنْتُمُ فيه تختَلِفُون ﴾. فالذي يجمع الكل في كونه مصلحة ولطفا يخرجه من أن يكون مختلفا[2] . ولهذا جعل سبحانه الإيمان بالرسل والكتب الأولى من الإيمان بالقرآن والإسلام في مثل قوله : ﴿ يا أيها الذين آمنُوا بالله ورَسُوله والكتابِ الذِّي نَزَّل على رسولهِ والكتابِ الذي أنزَل من قبلُ ﴾، وقوله : ﴿ آمَنَ الرسولُ بما أُنْزِل إليه من ربِّه والمؤمنُون كلٌ آمَنَ باللّهِ وملائِكَتِه وكُتُبِه ورسُلِه ﴾. وتفصيل ما أحكم سبحانه في هاتين الآيتين عندهم قوله تعالى:﴿ قُلْ آمَنَّا باللّهِ ومَا أنزِلَ عَلَيْنَا وما أُنزِل عَلَى إبراهيمَ وإسماعِيلَ وإسحقَ ويعقوبَ والأَسْبَاطِ وما أوتِيَ مُوسَى وعِيسَى والنبيُّونَ من ربهم لا نفرِّق بينَ أحدٍ مِنْهُم ونحْنُ لهُ مُسلِمُون ﴾[3] .

ومن ثم كان تعبيره تعالى عن المصلحة في تنزيل القرآن وخلقه تعبيرا عن حكمته تعالى ولطَفه في إنزال سائر الشرائع والكتب الإلهية بكونه نذيرا لهم عن المعاصي وحجة مستقلة في الدلالة على الله وعدله . ومن حجج المعتزلة القرآنية الراسخة على ذلك استفتاح سورة الفرقان ، قال القاضي : « قوله تعالى ﴿ الذي

---

(١) الجواب الصحيح ١ / ٣٤
(٢) انظر : تنزيه القرآن / ١٠٩
(٣) راجع : شرح نهج البلاغة ٩٨/١٠ ، تنزيه القرآن / ٣١٣ ، التهذيب ١ / ٨٠ ، الكشاف ١ / ٤٢٩ .

أحسنَ كلَّ شَيْء خَلقَه ﴾ يدل على أن مراده بهذه الآيات ما يكون حسنا وحكمة . فالله تعالى استفتح هذه السورة بما يدل على قولنا وهو قوله تعالى : ﴿ الذِّي نزَّل الفرقَانَ على عبدِه ليكونَ للعالِمِينَ نذِيراً ﴾ فبين أنه أنزله لينذر ويخوّف كل واحد من العالمين ، والتخويف إنما يراد منه الانصراف عن الكفر والمعاصي ، فكيف يصح أن يبعثه ليصرفهم عما هو الخالق له فيهم[1] »

وليس هذا المفهوم تصورا خاصا من المعتزلة . بل هو رصد وَاعٍ للدلالة القرآنية على التمكين وحرية الإرادة من جهة الرسالات في مثل قوله تعالى : ﴿ وما قَدَرُوا اللّهَ حقَّ قدْرِه إذْ قالوا ما أنزل اللّهُ عَلَى بَشرٍ مِنْ شَيءٍ قُلْ مَنْ أنزل الكتابَ الذِي جاءَ به مُوسى نُوراً وهدىً للناس تجعَلُونَه قَراطِيسَ تبدُونَها وتخفُون كثيراً وَعُلِّمْتُمْ ما لم تَعْلمُوا أنتُم ولا آباؤكم قُلِ اللّهُ ثم ذَرْهُم في خوضِهِمْ يلعَبُون ﴾ فقد أجمعوا على أن تأويل ذلك : « أنه تعالى ينزل المصالح وأن نفيه يجري مجرى القدح في قدرته وعظمته . لأنه إذا كان إنزال الكتب للمصلحة من حيث كان قادراً عليه ، عالما بما فيه من المصلحة ، حكيما في إنزاله ، فمن نفى ذلك كان [طعنا] في صفاته . . . ويدل على أن التوراة منزلة وأنها أدلة ، وتدل أنهم كتموا بعضه وهو البشارة[2] ».

ويؤكد ذلك بيانه تعالى أن المصلحة في إنزال جنس الكتب الإلهية كونها لطفا وقطعا للعذر عليهم ، واستدلال المعتزلة به في مثل قوله تعالى : ﴿ أنْ تقُولوا إنما أُنزل الكتابُ على طائِفَتين من قبلنا وإن كنّا عن دِراسَتِهم لغَافِلِينَ . أَوْ تقُولُوا لو أنّا أُنزل عَلينَا الكتابُ لكنّا أهدى منهُم فقد جاءكم بيِّنَةٌ من ربكم وهدىً ورحمةٌ ﴾، قالوا : « بيّن تعالى أنه أنزل هذا الكتاب على رسوله ﷺ قطعا للعذر وإزاحة للعلة . وتدل الآية على أنه أنزل الكتاب (أي جنس

---

(١) تنزيه القرآن / ٢٥٣ ـ ٢٥٤ ، التهذيب ٧ / ٣٩ .
(٢) التهذيب ٣ / ١١٢ ، الإيثار / ٣٩٢ .

الكتاب استغراقا بأل) لطفا وقطعا للعذر ، وأنه لو لم ينزل الكتاب فلهم حجة ، وإذا كان منع اللطف عذرا فمنع القدرة أولى وخلق الكفر أولى »[1] .

وبعد فصنيع المعتزلة داخل في إجماع المسلمين على القول بأنه تعالى متكلم وأن القرآن كلامه ، تصديقاً لنصوص القرآن كقوله : ﴿ وإنْ أحدٌ من المشرِكِين استجارَك فأجِرْهُ حتى يَسمعَ كلاَمَ الله ﴾ وأمثاله . وإنما كل ما كان يهم المفسر المعتزلي هو التوفيق بين كونه متكلما وبين ما تأولوه في القرآن من آيات تنفي التشبيه عنه تعالى في باب التوحيد فاحتال المعتزلة لذلك بأن الوحي صوت خلقه الله في كائن مادي بقدرته سبحانه تأويلا لقوله تعالى : ﴿ وما كان لبشَرٍ أنْ يكلِّمَهُ الله إلا وحياً أو مِنْ وراءِ حجابٍ أو يرسِلَ رسُولاً فيُوحِيَ بإذنِه مَا يَشاءُ ﴾ واعتبر المعتزلة تلك الآية محكم سائر الآيات المثبِتة للكلام الإلهي والتي أدرجوها في المتشابهات ، فكانوا يحملونها عليها ويقولون إن المراد بالمحكمة أنه يفعل الكلام ويسمِعه للمخاطَب دون أن يعرف مكانه على التفصيل ، أو هو إلقاء الخواطر وإقامة الأدلة وشَرْعُ الاستدلال[2] . وبهذا انقاد لهم الجمع بين تأويل المكالمة والمقاولة والإيحاء الإلهي في القرآن ، وبين التنزيه المطلق لله عن التشبيه بأنه تمثيل وتخييل وكناية عن اقتداره تعالى ، وسرعة تحقق إرادته ، بقصد تصوير المعنى في القلب وتثبيته . ومن ذلك قوله في صفة الكلام ﴿ وكلَّم اللّهَ موسى تَكْلِيما﴾وقوله﴿فلمَّا جَاءَ مُوسَى لميقَاتِنا وكلَّمه ربُّه ﴾وقوله: ﴿ تلك الرُّسُل فضَّلْنا بعضهم على بعض منهم من كلَّم اللّهَ ﴾ وتأكيده لصفة القول في نظائر قوله تعالى ﴿ إذا قضَى أمراً فإنما يقُول له كن فيكون ﴾، وقوله : ﴿ يومَ نقُولُ لجهنَّم هَلِ امتَلأْتِ وتقُول هلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴾،ونسبة الوحي إليه في مثل قوله :﴿ وما أرسَلْنا من

---

(١) انظر : التهذيب ٣ / ١٩١ .

(٢) انظر : العقيدة والشريعة / ١٠٢ ، أصول الدين / ١٠٦ ، الفرق / ١٢٧ ، المتشابه ٢ / ٦٠٧ ، التهذيب ٨ / ٣٦ ، الغرر ٢ / ٢٠٥ ، الكشاف ٣ / ٨٧ ـ ٨٨ ، نهاية الاقدام / ٣٠٩ ، الفائق / ٦٩ ، رسالة في مسألة خلق القرآن / ٥٣ ، نهاية العقول / ١٦ ، الإيثار / ١٢٤ ـ ١٢٥ ، ١٦٣ ، الجواب الصحيح ٢ / ١٦٦ ، شرح النهج ١٠ / ٥٦٥ .

قَبلِكِ إلا رجَالاً نُوحِي إليهم﴾ وقوله ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رَّسول إلا نُوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبُدُون ﴾، وقوله : ﴿ يومئذٍ تُحَدِّثُ أخبارَها بأن ربَّك أوْحَى لها ﴾[1] .

ويرتد جولد تسيهر بتلك النظرية إلى قول فيلون اليهودي بخلق الأصوات في الأشياء ، بينما يردها المعتزلة إلى مَعِينِ الآيات القرآنية والمعجزات النبوية الشهيرة . فقد استدلوا على قولهم بالآيات الكريمة﴿ يوم تشْهَد عليهم ألسِنَتُهم وَأَيْدِيهِمْ وأرجُلُهم بما كانُوايعملون﴾﴿وتكلِّمُنا أيديهمْ وتشْهَدُ أرجُلُهم بما كانُوا يكسِبُون﴾﴿وقالوا لجُلودِهم لِـمَ شَهِدْتُم علَيْنا قالوا أنْطَقَنا اللّهُ الذي أنطَق كلَّ شيء ﴾، قالوا إن الله قادر على أن يوحي لهذه الأشياء لتتكلم بهذه الشهادة ، كما روي عنه ﷺ في الذراع أنها كلَّمته وقالت : لا تأكلني يا رسول الله ؛ فإني مسمومة ونظائرها : من حديث الذئب ،والضب، والجذع ، والشجر ، والجبل ، والحجر . وفي العلماء من يقول هذه الشهادة من فعل الله تعالى فإن وجدت في الأعصاب فيكون الله تعالى المتكلم بها وأضيفت الشهادة إليه على وجه المجاز[2] .

وللمعتزلة وراء تلك النصوص حجة عقلية مقبولة هي أن جواز كونه متكلما بكلام يخلقه في غيره ، مماثل لكونه منعما بنعمة يوجدها في غيره ، ورازقا برزق يوجد في غيره ، قالوا : « ولصحة هذه الطريقة التي سلكناها في هذه المسائل من أن الكلام حكمه مقصور على محله فلا يحتاج إلا إلى مجرد المحل ، منعنا مما يوجبه الكلام إلا في الهواء وقلنا إن الهواء وغير الهواء سواء في صحة وجود الكلام فيه »[3] ، ولم يكسر إجماع المعتزلة في ذلك إلا

---

(١) انظر : التمهيد /٢٤١، المتشابه ١ / ١٠٦ ، التهذيب ١ / ١٩٥ ، الكشاف ٣ / ٣٥٣ ، ١ / ٤٣٨ ، ـ ٢٩٠ ، البرهان ٢ / ٢٩٢ ـ ٢٩٣ ، الخصائص ٢ / ٤٥٤ ، الصواعق المرسلة / ٣٣٠ .

(٢) مذاهب التفسير / ١٩٥ ، تنزيه القرآن / ٥٢ ، نهاية الاقدام / ٢٧٩ ـ ٢٨٤ ، الفائق / ٧٢ ، ١٢٠ ، الواسطة / ١٢٩ ، ١٣٠ ؛ التهذيب ٧ / ١٥٤ ، المحيط ١ / ٢٣٥ ، وراجع دلائل النبوة ٢ / ١٣٢ ـ ١٥٥ .

(٣) شرح الأصول الخمسة / ٥٤١ ، الفائق / ٧٤ .

إنكار عباد بن سليمان ومَعْمر السُّلَمي حقيقة الكلام في حقه تعالى نزوعا إلى القول بإن الكلام تحقُّقٌ لإرادة الله في باب الداعي تنزيها له تعالى عن التشبيه . كما ينكر الإسكافي وصفه سبحانه بأنه متكلم وإنما هو مكلِّم فقط ، زعما منه أن « متكلما » يوهم أن الكلام قام به سبحانه على عكس قولنا « مكلّم »[1] .

ولم يُعرف القول بخلق القرآن بصفة رسمية قبل عصر الرشيد ، حين أحضر بشر المريسي الإمام الشافعي مكبلا وسأله عن قوله في القرآن فكنى في الإجابة عن نفسه بقوله : إياي تعني ؟ قال نعم : فقال مخلوق ، فخلى عنه ، فهرب الشافعي إلى مصر[2] . لكن الرشيد والأمين كليهما لم يقل بخلق القرآن حتى ظهر المأمون فتردد فترة ثم أعلن القول بخلق القرآن رسميا سنة اثنتي عشر ومائتين هجرية (٢١٢ هـ) وامتحن عليها الفقهاء والمحدّثين وتقدمهم الإمام أحمد وأبطل شهادة المنكر لخلق القرآن سنة ٢١٨ هـ . وطفق المعتزلة يعملون على تقوية هذا القول بأدلة القرآن ، والحديث واستخلاص ما وراءهما من دليل العقل الكلامي قرابة العشرين عاما ونيفا حتى ولى المتوكل ، فحرّم القول بخلق القرآن ، وما زال هذا الاتجاه يتزايد حتى أصدر الخليفة السني المقتدر بالله « الاعتقاد القادري » بتكفير من يقول بخلق القرآن وإهدار دمه[3] . وللجاحظ كتاب في هذه المسألة بعنوان «كتاب خلق

---

(١) المقالات ٢ / ١٧٨ ، ١٧٩ ، التمهيد / ٢٥٢ ، الفرق / ١٥٢ ، ١٧٠، رسالة في مسألة خلق القرآن / ٥٧ .

(٢) الغيث المنسجم ٢ / ٤٦ ، ثمرات الأوراق ١ / ١١ ، الكشكول ١ / ٤٤٣ .

(٣) راجع : رسائل الجاحظ /١٥٤ ، مرآة الجنان ٢ / ٥٣ ، ٧٧ ـ ٧٨ ، ٣ / ٥٤١ ، شرح المواقف ١ / ٦٠ ، ٦١ ، ٨ / ٣٨١ ، طبقات السبكي ١ / ٢٠٩، ٢١٥، الفرق/ ٣٦٣؛ تاريخ بغداد ٤/ ١٤٢، ٧/ ٦١، ٦٧، ١٣/ ٣٧٨ ـ ٣٨٣، ١٤، ٣٤٢ أصول الدين / ٣٠٧ ؛ كامل ابن الاثير ٧/ ١٤ ـ ١٥، ٢٦ ؛ إنباء الزمن ١ / ٦٠ ؛ الأحكام السلطانية لأبي يعلى / ٥ ؛ المحيط ١ / ٣٣١ ؛ إبانة الأشعري / ٢٩ ؛ تاريخ أبي الفدا ٢ / ٣١ ؛ العقد ٢ / ٤٦٥ ، عيون الاخبار ٢ / ١٤٠ ؛ العامل الديني / ٥٤١ ؛ آثار البلاد / ٢٦٥ ، ٣١٨ ؛ العيون والحدائق / ٣٧٦ ـ ٣٧٧ ؛ تاريخ الجهمية والمعتزلة / ١٣ ، ٤٩ ؛ المروج ٤ / ٢٤٦ ؛ المعتزلة لزهدي / ٧٨ ، ١٦٤ ـ ١٧٦ ، طبقات المعتزلة / ١٢٣ ـ

القرآن » بين أيدينا منه ثماني أوراق[1] .

وحقيقة الكلام عند المعتزلة ومن تابعهم على القول بخلق القرآن أنه من جنس الأصوات المقطعة إلى حروف ، ولا فرق في ذلك بين كلام البشر وبين ما أحدثه سبحانه وقت حاجة الناس إليه إحداثا . وخالف في ذلك السلف من أهل السنة والجماعة وزعموا أن كلام الله تعالى مغاير لهذه الأحرف والأصوات المقطعة ووصفوه بالقدم[2] .

وتعقيباً على ذلك يقول يحيى العلوي بياناً للخلاف : « فإذن الخلاف بيننا وبين جميع طبقات المجبِّرة في قدم القرآن مرتد إلى ماهية الكلام »[3] .

وعلى ذلك رفض المعتزلة ما ابتدعه الأشاعرة بأن قصدهم بالكلام القديم إلى الكلام النفسي أي الصفة الأزلية التي ليس لها بدء ، وأنكروا خلق القرآن بناء على هذا المفهوم الجديد . وبالتالي أنكر المعتزلة أن يسمى ما في النفس كلاما ، وقالوا إنها خواطر وتقديرات للعبارات الملفوظة باللسان وقد سماها الله في الشاهد نجوى في قوله : ﴿ وأَسَرُّوا النجوَى الذينَ ظَلَمُوا ﴾ ، وقوله : ﴿ فأسَرَّهَا يوسُف في نفسِه ولَمْ يُبدِهَا لَهُم ﴾[4] .

---

١٢٤ ، الوفيات ١ / ٢٥١ ، تأنيب الخطيب ٥٤ ـ ٥٧ ، الملل ٢ / ٨٨ ، بغداد لطيفور / ١٨٠ ـ ١٨٦ ، تاريخ اليعقوبي ٣ / ١٩٤ ، تاريخ الطبري ١٠ / ٢٨٤ ـ ٢٩١ ، المناقب / ٣١٩ ـ ٢٣١ ، الخطط ٤ / ١٦٦ ، الضحى ٣ / ١٤٧ ، دول الإسلام ١ / ١٠٢ ، ١٠٣ ؛ حياة الحيوان ١ / ٧٣ ، الشذرات ٢ / ٧٥ ، ٧٦ ؛ ٣ / ٢٢١ ـ ٣٢٢ ، التنبيه والاشراف / ٣٦١ ، الارشاد ٧ /٢٨٧ ، الحضارة الاسلامية لمتز ١ / ٢٨٨ ـ ٢٨٩ ، فهرست تاريخ الخلفاء / ٢٠٥ ، الكلام والفلسفة / ١٥ .

(١) انظر تفسير المعتزلة / ١٢٠

(٢) الفائق / ٧٣ ، الطراز ٣ / ٤٢١ ، نهاية الإقدام / ٣١٠ ـ ٣٢٠ ؛ العلم الشامخ / ١٢٨ ، الإيثار / ٣١٩ ، نهاية العقول / ١٦ ، الارشاد / ١٣٢ . الأصول الخمسة / ٤٧ ، الضحى ٣ / ٤٠ ، شرح المواقف ٣ / ٧٦ ، الواسطة ١١٦ ـ ١١٧ ، الانتصار لابن خير / ٧٨ . الإنصاف / ٩٦ . العقيدة النظامية / ١٩ .

(٣) الطراز ٣ / ٤٢٤ .

(٤) الفائق / ٧١ ـ ٧٢ ، العلم الشامخ / ١٢٨ ـ ١٣٢، الواسطة / ١١٨ ، العقيدة والشريعة / ١٠٣ ، ١٠٤ ؛ نهاية الاقدام / ٣٢٠ ـ ٣٢٥ ؛ الارشاد / ١٠٤ ؛ الاقتصاد / ٤٩ ـ ٥٣ ، رسالة في مسألة =

وقد صوب الدكتور محمود قاسم مقولة المعتزلة في ذلك بقوله: «وفي رأينا أن المعتزلة لم يجانبوا الحق عندما أوجبوا عدم الخلط بين القرآن وبين صفة الكلام النفسي. ومما يشهد لهم أن الله يقول: ﴿ قُلْ لو كان البحرُ مِدَاداً لكلِماتِ ربِّي لنَفِدَ البحرُ قبلَ أن تَنْفَدَ كلماتُ ربِّي ولو جئنَا بمثله مَدَداً ﴾؛ إذ ليس المقصود بالكلمات هنا ألفاظ القرآن وإلا لما احتاجت إلى كل هذا المداد، وإنما الذي يوجبه العقل أن تفهم كلماته هنا على أنها صنوف مشيئته وإرادته»[1]. وللمعتزلة بعد ذلك خلاف في هذا القرآن المخلوق: هل هو جسم أم عرض؟ فذهب النظام والأصم والجبائي والجاحظ وسائر البصريين إلى أن القرآن جسم، لأن الصوت كما عرفه النظام جسم لطيف مستكن في الكثيف يظهر عند الاصطكاك والاعتماد كالنار المستكن في الحجر والحديد[2]. فالقرآن عندهم يحل في جميع المصاحف ولا يزداد بزيادة المصاحف ولا ينقص بنقصها، فما بين أيدينا هو كلامه المنزل وشرعه المحكم. والقرآن بعد ذلك جسم وصوت كما يقول الجاحظ في كتابه «خلق القرآن»[3].

أما البغداديون من المعتزلة فكلام الله عز وجل عندهم كان أعراضا حين خلقه والعرض عند المعتزلة لا يقوم بنفسه فهو ليس باقيا. وهذا يؤدي إلى أن كلامه تعالى ليس بباق ولا موجود بيننا على الحقيقة، ولذلك أنكره المعتزلة البصريون. وهو قول أبي الهذيل، ومعمر والجعفرَين،

= خلق القرآن / ٥٩، الانتصار لابن أبي خير / ٧٨ - ٧٩.

(١) مقدمة مناهج الادلة / ٦٢، الضحى ٣ / ١٩١.

(٢) ديوان الأصول / ٤٠، نهاية الاقدام / ٣١٨، خلق أفعال العباد ٢ / ٢١٤

(٣) انظر: رسائل الجاحظ / ١٤٩، المقالات ١ / ٢٤٥، المحيط ١ / ٣٢٧، أصول الدين / ٧، ٤٢، ٤٦، شرح المواقف ٦ / ١٠٦، ١٨٣، الايثار / ٣١٩، الارشاد / ١٢٢، الفرق / ١٨٣، الاعتقادات / ٤٣، الخطط ٤ / ١٦٨، فلسفة المعتزلة ١ / ١٠٧ - ١٠٨، المعتزلة لزهدي / ٧٧، الملل ١ / ٩٦، المفاتيح ١ / ٢٩.

والاسكافي ، والكعبي ، والإخشيدية ؛ وبشر بن المعتمر ، والفوطي[1] .

أما ما يرويه خصوم المعتزلة من الأشاعرة عن ابن الراوندي على لسان الجاحظ أنه قال : إن القرآن جسد يجوز أن يغيب مرة رجلا ، ومرة حيوانا أو امرأة ، فليس إلا من استنتاجاتهم الخاصة بهم من قول النظام والأصم والجاحظ بأن القرآن جسم فقد كانوا يصنعون مثل ذلك ويلقونه على ألسنة المخنثين في محافل المعتزلة . ومن ذلك إلقاؤهم إلى الواثق أن القرآن لو كان مخلوقا لجاز أن يموت على لسان عبادة المخنث ، وقد صار هذا حجة لأهل السنة التزموا بها بعد سقوط الاعتزال أيام المتوكل حتى لقد واجه قوم من أهل أصبهان الصاحب بذلك[2] . وليس أدل على نحلهم ذلك للجاحظ من عدم وجودها في كتاب الانتصار للخياط الذي كان يتولى الرد على ابن الراوندي على ترتيب المسائل[3] . ومما يروي القاضي في ذلك إلزام أبي علي الجبّائي للخصوم بموت الموت لأنه مخلوق بدليل قوله تعالى : ﴿ الذي خلَق الموتَ والحياةَ ﴾[4] .

فإن انتقلنا إلى المفهوم الاصطلاحي عند المعتزلة لخلق القرآن فليس الخلق إلا التقدير ، والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض والداعي المطابق له

---

(١) انظر : رسائل الجاحظ / ١٤٨ ، المقالات ١ / ٢٤٦ ، ٢ / ٢٣٢ ، ٢٤٢ - ٢٤٥ ، المحيط ١ / ٣٢٧ ، شرح المواقف ٥ / ٧ ، ٣٧ - ٣٩ ؛ أصول الدين / ٤٢ ، ٥٩ - ٥١ ، المعتزلة لزهدي / ٧٧ ، فلسفة المعتزلة ١/ ١٠٧ .

(٢) الفائق / ٧٥ ، فضل الاعتزال / ١٤٧ ، ارشاد الأريب ٦ / ٢١٧ ، ٢١٨ ، طبقات السبكي ١ / ٢٢٠ .

(٣) انظر الملل ١ / ٩٠ ، المقالات ٢ / ٢٣٦ ، مقدمة الانتصار / ٤٥ ، بحوث في المعتزلة / ٢١٠ - ٢١١ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، الخطط ٤ / ٢٦٨ ، شرح المواقف ٨ / ٣٨٣ ، تعريفات الجرجاني / ٧٦ ، المفاتيح ١ / ٢٩ ، المعتزلة لزهدي / ١٤٨ ، فتح الباري ١٢ / ٢٦٣ ، كشاف مصطلحات الفنون للتهانوي ١ / ٢٥٣ .

Macdonald, Development Of MMuslim Theology, P. 16.

(٤) الأصول الخمسة / ٥٤٥ .

على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه . ومن شواهد اللغة لصدق ذلك قولهم خلقت الأديم وقول زهير :

ولأنتَ تفري ما خلقتَ وبعضُ القومِ يخلُقُ ثم لا يَفْرِي

وقول الآخر :

ولا يئطُّ بأيدِي الخَالِقينَ ولا أَيْدِي الخوالِق إلا جيِّد الأُدمِ

ولهذا أنكر البصريون على البغداديين قول زعيمهم عباد بن سليمان الصيمري أن الخلْق اختراع الفعل وإيقاعه من غير مباشرة ؛ إذ بذلك لا يصح وصف غير القديم تعالى بذلك . وفي ذلك نفي لصحة قوله تعالى : ﴿فتبارَكَ اللّهُ أحسَنُ الخالِقين﴾، وقوله تعالى : ﴿ وإذْ تخلُقُ من الطِّينِ كهيئَةِ الطيرِ﴾ وأمثال ذلك . ويزعم القاضي أن عبادا أنكر حين سمع الآية الأولى إرادة الجمع ، وقال إن الياء والنون زائدتان . وذلك جهل منه باللغة وبمواضع الكلام . فمعنى قولهم بأن القرآن مخلوق أنه تعالى أحدثه محكما متقنا بحسب حاجة العباد إليه في دينهم وهو معنى متفق عليه عند الكل كما يقولون[1] .

وبهذا كان المعتزلة يصححون قولهم بخلق القرآن وينكرون على خصومهم احتجاجهم بأن وصف الكلام بأنه مخلوق معناه الكذب فيما قال الخليل ولقوله تعالى : ﴿ إنْ هذَا إلا اخْتلاق ﴾؛ لكن الشيعة ـ بما فيهم الزيدية ـ من المعتزلة استشعروا في القول بخلق القرآن ضعفا فقيدوا لفظ الخلق بالحدوث ، وأطلقوه على القرآن كما يحدثنا الشريف المرتضى : « فنحن نطلق في القرآن أنه محدث لأن الله تعالى قال ﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ﴾، ولا نقول إنه مخلوق »[2] . وكان

---

(١) الأصول الخمسة / ٥٤٥ ـ ٥٤٨ ، الفائق / ٧٥ ، رسالة المرتضى في علم الكلام / ٨١ ، ٨٣ .

(٢) رسالة المرتضى في علم الكلام / ٨٢ ـ ٨٤ ، وانظر : محاضرات الراغب ٢ / ١٦٨، الانصاف / ٦١ ، الأصول الخمسة / ٥٤٥ .

هذا القول عند البصريين من المعتزلة تقييدا لإطلاق واجب، وتخصيصا لعموم الاتصاف في صفاته تعالى فكان أبو علي الجبائي يقول ثم حدث من بعدهم (أي المرجئة) من يقول بحدوث القرآن وينكر أن يكون مخلوقا لأنه ظن أن الخلق معناه أنه حيوان يجوز عليه الموت ، وبين فساد ذلك بأن المخلوق هو الذي فعله فاعله على مقدار يعرفه ، لا أنه حدث على وجه المجازفة ، ولذلك صارت أفعاله كلها موصوفة ، كالسموات والأرض والموت والحياة وغيرهما به[1] .

ويؤكد أبو هاشم أن القول بخلق القرآن حادث بعد عصر الرسول والصحابة وإن كان أصل القضية قد أثير في القرآن بنصه حين نسب بعض كفار مكة والمشركين آي القرآن إلى محمد ﷺ ، ومن علّموه من الأعاجم . قال القاضي « والمحكيٌّ عن شيخنا أبي هاشم أنه سئل عن هذه المسألة هل فيها خلاف في أيام الرسول والصحابة أم لا ؟ فقال : في أيام الرسول وأيام الصحابة كان الناس علي قولين : فمن لا يؤمن بالرسول يقول في القرآن : إنه فعلك يا محمد ، وأنت بفصاحتك تورده علينا ، وينكرون أنه من قول الله تعالى . وقال آخرون : بل هو من الله فلم يكن بينهم خلاف في أن القرآن فعل ، وانما اختلفوا هل هو من فعل الله أو فعل محمد ؟ فهذا بين أن هذا الخلاف حادث »[2] .

وأراد قوم من أهل السنة أن يتوسطوا بين المعتزلة وبين إخوانهم رأبا للصّدْع فقالوا إن القرآن قديم في اللوح ولفظ القارىء به مخلوق يتقدمهم في ذلك الإمام البخاري والحسين بن علي بن يزيد ، وأبو علي الكرابليسى. ولم يُرْضِ هذا الصنيع أهل السنة ، فأنكروه عليهم ، وأكفرهم بعض السنية ، كما

---

(١) فضل الاعتزال / ١٤٧ .

(٢) فضل الاعتزال / ١٤٤ ، ١٤٥ .

أكفروا المعتزلة ، احتجاجا بما رواه الخلال والمَرُّوزي ومعاصروهما عن الإمام أحمد أنه قال : إن من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع »[1] .

وقد أفرد ابن قتيبة هذه المسألة بالدراسة والتمحيص في كتابه « الاختلاف في اللفظ » ، حيث نص على أن الغرض من تصنيف الكتاب إزالة الشبهة في أن القراءة فعل مخلوق للعبد وإثبات أن فعل العبد لا يتعدى تحريك الأجهزة الصوتية المركبة فيه . قال ابن قتيبة : « ثم انتهى بنا القول إلى ذكر غرضنا من هذا الكتاب وغايتنا من اختلاف أهل الحديث في اللفظ بالقرآن وتَشَانُئِهِمْ وإكفار بعضهم بعضا . وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة ، ولا مما يوجب الوحشة ، لأنهم مجمعون على أصل واحد وهو أن القرآن كلام غير مخلوق في كل موضع وبكل جهة وعلى كل حال . وإنما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه ، فتعلق كل فريق بشيعة منه ولم يكن معهم آلة التمييز ولا فحص النظارين ولا علم أهل اللغة . فإذا فكر أحدهم في القراءة وجدها قد تكون قرآنا لأن السامع يسمع القراءة وسامع القراءة سامع للقرآن . وقال الله عز وجل : ﴿ فاستمِعُوا له ﴾ وقال ﴿ حتى يَسْمَعَ كلامَ الله ﴾ ووجدوا العرب تسمي القراءة قرآنا . قال الشاعر في عثمان ابن عفان رضي الله عنه :

ضحَّوْا بأشْمَطَ عنوانُ السجُودِ بِه ... يقطِّع الليلَ تسبيحاً وقُرْآنا

أي تسبيحا وقراءة . وقال أبو عبيد : يقال قرأتُ قراءة وقرآنا بمعنى واحد فجعلهما مصدرين لقرأت . وقال الله تعالى : ﴿ وقرآنَ الفَجْر إنَّ قرآنَ

---

(٢) رسائل ابن تيمية (العقيدة الواسطية ١ / ٥١٠ ، العقيدة النظامية ٢٠ / ٢٢ ، خلق أفعال العباد ١ / ١٥٤ ، وانظر تكفير السنية لهم في تاريخ بغداد ٤ / ١٥٣ ، ٨ / ٦٥ ، خلق أفعال العباد والتصنيف في الرد عليهم .

الفجرِ كان مشْهُودا ﴾ فيعتقدون من هذه الجهات أن القراءة هي القرآن وأنه غير مخلوق ويفكر آخر في القراءة فيجدها عملا ، لأن الثواب يقع على عمل . . . ويجد الناس يقولون قرأت اليوم كذا وكذا سورة ، وأقرأت في تقدير فعلت كما تقول ضربت وأكلت وشربت . وتجدهم يقولون قراءة فلان أحسن من قراءة فلان ، إنما يريدون أداء فلان للقرآن أحسن من أداء فلان ، وقراءة فلان أصوب من قراءة فلان ، وإنما يراد في جميع هذا العمل لأنه لا يكون قرآن أحسن من قرآن فيعتقد من هذه الجهة أن القراءة عمل وأنها غير القرآن ، وأن من قال : القراءة غير مخلوقة ؛ فقد قال إن أعمال العباد غير مخلوقة . فلما وقعت هذه الحيرة ونزلت هذه البلية فزِع الناس إلى علمائهم وذوي رأيهم فاختلفوا عليهم . فقال فريق منهم القراءة فعل محض وهي مخلوقة كسائر أفعال العباد والقرآن غيرها ، وشبهوها والقرآن بالضرب والمضروب والأكل والمأكول ، فاتبعهم على ذلك فريق . وقالت فرقة هي القرآن بعينه ومن قال إن القراءة مخلوقة فقد قال بخلق القرآن واتبعهم قوم ، وقالت فرقة هذه بدعة لم يتكلم الناس فيها ولم يتكلفوها ولا تعاطَوْها . . . وعَدْلُ القول فيما اختلفوا فيه من القراءة واللفظ بالقرآن ، أن القراءة لفظ واحد يشتمل على معنيين أحدهما عمل والآخر قرآن ، إلا أن العمل لا يتميز من القرآن كما يتميز الأكل من المأكل فيكون المأكول الممضوغ والمبلوع ، ويكون المضغ والبلع [غيره] والقرآن لا يقوم بنفسه وحده وإنما يقوم بواحدة من أربع : كتابة ، أو قراءة أو حفظ واستماع فهو بالعمل في الكتابة قائم. والعمل خط وهو مخلوق والمكتوب قرآن وهو غير مخلوق وهو بالعمل في القراءة قائم ، والعمل تحريك اللسان واللهوات بالقرآن وهو مخلوق والمقروء قرآن وهو غير مخلوق وهو بحِفْظ القلب قائم في القلب ، والحفظ عمل وهو مخلوق والمحفوظ قرآن وهو غير مخلوق ، وهو بالاستماع قائم في الأسماع ، والاستماع عمل وهو

مخلوق والمسموع قرآن وهو غير مخلوق ، ومثل هذا وإن كان لا مثل للقرآن »[1] .

ومما استدل به البخاري وفريقه في كون القراءة كسبا للعبد ، الحديث الشريف : « يمثُل القرآن يوم القيامة رجلا فيشفع لصاحبه » بطرقه المختلفة ، وقد أكد البخاري ذلك بالآية الكريمة : ﴿ فمَنْ يعملْ مثقَالَ ذرَّةٍ خيراً يرَهْ ومن يعمَلْ مثقالَ ذرَّةٍ شَراً يَرَهْ ﴾؛ حيث يروي حديث صعصعة عم الفرزدق حين سمعها من النبي فقال : « حسبي قد علمت فيم الخير وفيم الشر »، وحديث ابن مسعود : « إنا إذا حدثناكم أتيناكم بتصديق ذلك من كتاب الله »، وقد دخل في ذلك قراءة القرآن وغيرها . قال البخاري : وقد بين الله قولا للمخلوقين حين قال ﴿ الذي خلَق الموتَ والحياةَ ليبْلُوَكُم أيُّكم أحسَنُ عملاً ﴾ فأخبر أن العمل من الحياة ثم بين خلقه فقال : ﴿ وأَسِرُّوا قولَكُم أو اجهَرُوا به إنّه عليمٌ بذاتِ الصُّدُور . ألاَ يعْلَمُ مَنْ خلَقَ وهو اللطيفُ الخبير ﴾، مع أن الجهمية والمعطلة إنما ينازعون أهل العلم على قول الله . إن الله لا يتكلم ، وإن تكلم فكلامه خلق فقالوا : إن القرآن المقروء بعلم الله مخلوق فلم يميزوا بين تلاوة العبد وبين المقروء . . . قال أبو عبد الله : فالمقروء هو كلام الرب الذي قاله لموسى ﴿ إنَّنِي أنَا اللّهُ لا إلهَ إلاَّ أنَا فاعبُدْنِي ﴾، إلا المعتزلة فإنهم ادعوا أن فعل الله مخلوق وأن أفعال العباد غير مخلوقة (أي لله) وهذا خلاف علم المسلمين إلا مَنْ تعلَّق من البصريين بكلام سِنْسَوَيهِ ، وكان مجوسيا فادعى الإسلام فقال الحسن : أهلكتهم العجمة »[2] .

وخلاصة نظرية البخاري في ذلك أن لفظ القرآن من جنس أفعال العباد المخلوقة لهم : « قال أبو عبد الله محمد بن اسماعيل : سمعت عبد الله بن سعيد يقول ، سمعت يحيى بن سعيد يقول : ما زلت أسمع من أصحابنا

---

(١) الاتفاق في اللفظ / ٣٤٥ ـ ٣٤٩ وانظر : ٣٥٠ ـ ٣٥٢
(٢) خلق أفعال العباد ١ / ١٦٦ ـ ١٦٧ وانظر : ١٦٥ ـ ١٧٦ .

يقولون : إن أفعال العباد مخلوقة . قال أبو عبد الله حركاتهم وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة ، فأما القرآن المتلُوُّ المبيَّن المثبت في المصاحف المسطور المكتوب الموعى في القلوب فهو كلام الله ليس بخلق ، قال الله ﴿ بلْ هُوَ آياتٌ بيّنَاتٌ في صدورِ الذينَ أوتُوا العلم ﴾ وقال إسحاق بن ابراهيم : فأما الأوعية فمن يشك في خلقها ؟ قال الله تعالى : ﴿ وكتابٍ مسطورٍ في رِقٍّ منشُورٍ ﴾ وقال :﴿ بلْ هو قرآنٌ مجيدٌ. في لَوْحٍ محفُوظٍ ﴾ فذكر أنها تحفظ وتسطر »[1] .

وبعد فالمعتزلة يستدلون على قولهم في خلق القرآن بتأويل آيات من القرآن ويعضُدُونها بنصوص من الحديث الشريف ، ثم يستنبطون ما في تلك الأدلة السمعية من دلالة عقلية كلامية وعلى هذه المقولات الثلاث كان يقوم احتجاجهم لخلق القرآن كما قال أحمد بن داؤد لابن حنبل في حضرة المعتضد وهو يمتحنه فيما روى الجاحظ : « روينا في تثبيت ما نقول الآثار ، وتلونا عليك الآية من الكتاب، وأريناك الشاهد من العقول التي بها لزم الناس الفرائض وبها يفصلون بين الحق والباطل ، فعارِضْنَا أنت الآن بواحدة من الثلاث »[2] .

وتتلخص الدلالة العقلية التي استنبطها المعتزلة من الآيات في أن القرآن يتكون من أجزاء مرتبة في الوجود طبقاً لصالح المكلفين ، وهو استدلال على حدوثه بما علم اتصافه به في الآيات عقلا . فالقرآن يتقدم بعضه بعضا ، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديما ، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره . واستدل المعتزلة على ذلك بأن الهمزة في قوله الحمد لله متقدمة على اللام ، واللام على الحاء ثم الميم ثم الدال لتتركب كلمة الحمد ، وإلا لم يكن بأن يكون حمدا أولى من أن يكون دمحا أو مَحْداً ، فإذا صح هذا فكيف تكون

---

(١) خلق أفعال العباد ١ / ١٣٨ - ١٣٩ .

(٢) رسائل الجاحظ / ١٥٢ .

اللام قديمة وقد تقدمها في الوجود : الألف ، وكذلك الحاء والميم . كما أنه مؤلف من سور مفصلة وآيات مقطعة ، له أول وآخر ، ونصف ، ورُبْع ، وسُدْس ، وسُبْع . وما يكون بهذا الوصف لا يكون قديما[1] .

ويأتي الحديث الشريف على رأس الأدلة السمعية التي استمد منها المعتزلة مادة تلك الدلالة العقلية . فكانوا يحتجون بحديث عِمْران بن حصين عنه ﷺ أنه قال : « كان الله ولا غيره ثم خلق الذِّكْر »، والذكر هو القرآن لقوله تعالى : ﴿ إنَّا نحنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ﴾ وبحديث ابن مسعود عنه أنه قال : « ما خلق الله من جنة ولا نار ولا سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي »[2] .

ويضيف ابن قتيبة إلى الحديثين مجموعة أخرى ينسبها إليهم بقوله : « قالوا : أحاديث تدل على خلق القرآن . قالوا : رويتم قلب القرآن يس ، وسنام القرآن البقرة ، وتجيء البقرة وآل عمران يوم القيامة كأنهما غمامتان أو غيايتان أو خرقان من طير صواف . ويأتي القرآن الرجل في قبره فيقول له كيت وكيت . وهذا كله يدل على أن القرآن مخلوق »[3] .

أما آيات القرآن فكثيرة يجمعها وصفه تعالى للقرآن بصفات الحوادث والأفعال كأن يصرح بأنه محدث ومنزل ، ومفعول وآياته مفصلة ومحكمة ، وأنه تنزيل وقرآن وغربي ، وبشير ونذير ، ومسموع مما يقتضي حدوثه[4] .

ويؤكد المعتزلة ذلك بكون القرآن شيئا مخلوقا لله بدخوله في عموم وصفه تعالى نفسه بقوله : ﴿ خلَق كلَّ شيءٍ ﴾، ﴿ خالِقُ كلِّ شَيْءٍ ﴾. وأول من استدل بذلك على خلق القرآن ابن أبي داؤد ، وبشر المريسي فكانا

---

(١) الأصول الخمسة / ٥٣١ ، ٤٤٩ ـ ٤٥١ ، حاشية الجرجاني على الكشاف ١ / ٣ ، الواسطة / ١٢٠ ، أربعين الرازي / ١٨٢ ـ ١٨٤ ، الفائق / ٧٠ .

(٢) الفائق / ٧٦ ، طبقات السبكي ١ / ٢٢١ ، الغيث ٢ / ٤٦ ، الواسطة / ١٢١

(٣) مختلف الحديث / ٣٢٧ .

(٤) المتشابه ٢ / ٦٠٢ ، رسالة المرتضى في علم الكلام / ٨٥ .

يقولان إما أن يكون شيئا أو لا يكون . والقرآن شيء وكل شيء مخلوق لله بحكم هذا العموم فلزم كون القرآن مخلوقا لله تعالى . وقد جمع أبو بكر الرازي هذه الآيات في الفصل الأول من ثلاثة فصول هي الباب الثاني عشر من حججه ، والذي خصصه لحجج القائلين بخلق القرآن(١) .

وأصل استدلال المعتزلة على ذلك ما وصف به القرآن في بعض الآيات من أنه مُحْدَث ومجعول فقال المعتزلة بإحكام هذه الآيات ومطابقتها لدلالة العقل وحملوا عليها سائر الآيات التي يوصف القرآن فيها بصفات المحدَثات . فاحتجوا بصريح وصف القرآن أنه محدث من الله في سورة الأنبياء بقوله : ﴿ وما يأتِيهِمْ من ذكْرٍ من ربِّهم مُحْدَثٍ إلا استَمَعُوه.وهم يلعَبُون ﴾، وفي سورة الشعراء بقوله : ﴿ ما يأتِيهم من ذكْرٍ من الرحمَنِ محْدَثٍ إلا كانوا عنه مُعْرِضِينَ ﴾. والذكر علَم على القرآن وصفه له في كثير من الآيات كقوله تعالى : ﴿ إنْ هُو إلاّ ذكْرٌ للعَالَمينِ ﴾، وقوله : ﴿ وإنّه لذِكْرٌ لَكَ ولقومك ﴾، وقوله : ﴿ صٓ والقرآن ذي الذِّكر ﴾، وقوله : ﴿ إنّا نحنُ نزّلنا الذكر ﴾، وقوله : ﴿ إنْ هو إلا ذكرٌ وقرآنٌ مبينٌ ﴾، وقوله : ﴿ وهذَا ذِكْرٌ مبَاركٌ أنزلنَاه ﴾.

قال المعتزلة : فصار مجموع هاتين المقدمتين المنصوصتين كالنص في أن القرآن محدث(٢) . غير أن أهل السنة تأولوا الحدوث في الآيتين بأنه مجيء جبريل بالوحي ، وتأولوا الذكر بأنه كلام الرسول ﷺ ، ووعظه لقوله تعالى : ﴿ فذكِّرْ إنما أنتَ مذكِّر ﴾، أو بأنه الرسول نفسه بوَصْل القراءة في

(١) حجج القرآن / ٥٨ ، المفاتيح ١٣ / ١٢٣ ، السبكي ١ / ٢١١ ، الاعتصام ١ / ٣٢١ ، آثار البلاد / ٢٦٢ ، طبقات المعتزلة / ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٢) الحجج / ٥٩، المفاتيح ٢٢ / ١٤٠، المتشابه ٢ / ٤٩٦، تنزيه القرآن / ٢٥٧ ؛ التهذيب ٦ / ١٢ ، رسالة المرتضى في علم الكلام /٨٢ ، إبانة الصاحب /١٨ ، الغيث / ٤٦ ، السبكي ١/ ٢١١ ، آثار البلاد / ٣١٨، بغداد طيفور / ١٨٥ ، الفائق / ٧٠ ، الأصول الخمسة / ٥٣١ ، الواسطة / ١٢٠ ، أربعين الرازي / ١٨٠ . الكشاف ٣ / ٢ .

الآيتين ١١/١٠ من سورة الطلاق : ﴿ قد أنزلَ اللَّهُ إليكم ذِكْرا رَسولا يتلُو عليكم آياتِ اللّهِ مبينَاتٍ ﴾، ولا يخفى ما في تأول السنية من ضعف وتكلف حيث كان المذكّر مذكّرا بذكْر بدونه لا تصح الرسالة ، ولا يمكن الرسول أداؤ ها .

ولم يجد المعتزلة أبلغ في الرد على هؤلاء من تسميته تعالى القرآن بأنه حديث[1]، تأكيدا للمعنى الذي استنبطوه هم من الآيتين السابقتين في قوله تعالى : ﴿الله نزَّل أحسَنَ الحديثِ كتاباً متشابها . .﴾ وأمثاله . فاستدلوا بصيغة التفضيل في « أحسن الحديث » على أنه يقتضي أن يكون القرآن حديثا مؤلفا من حروف وكلمات وأن يكون من جنس سائر الأحاديث . وكذلك فصيغة كتاب على « فِعَال »، وهو مشتق من الكتبة وهي الاجتماع ، ويكون دليلا على أنه مجموع جامع ، ومحل تصرف متصرف فيكون محدثا . ويضيف ابن أبي الحديد إلى ذلك أنه لا فرق في اللغة بين مُحْدَث وحدِيث ؛ لأن العرب ما سمت القول والكلام حديثا إلا أنه مستحدث متجدد بالمجاورة والمخاطبة ، فلا يصح عقلا إطلاقه على الكلام القديم[2] .

واحتج المعتزلة لفعيل بمعنى مُفْعَل بفتح العين في اللغة بلبيب وصَمِيم ، وبقَوْل عمرو بن مَعْدِي كربْ في بعض المواضع :

أمن ريحانةِ الدَّاعِي السَّميعِ   يؤرّقُني وأصحابي هُجُوعُ

ومن القرآن بمثل قوله ﴿ بَدِيعُ السموات والأرض ﴾؛ ووصفه كلامه بأنه

---

(١) غريب القرآن / ١٣٢ ، إبانة الأشعري / ٣٢، التمهيد / ٢٤٨، حاشية الجرجاني على الكشاف ١ /٣ .

(٢) الواسطة / ١٢١، الخمسة٥٣٢، المفاتيح ٢٦ / ٢٦٧،تنزيه القرآن /٣٠٥ ، المتشابه ٢ / ٥٩٣ ، التهذيب ٧ / ١٨٨ ، الكشاف ٣ / ٢٩ ، شرح النهج ٧ / ٢٢٤ ، وراجع الآيات : الأعراف / ١٨٥ ، الجاثية / ٦ ، الطور / ٣٤ ، النجم / ٥٩ ، القلم / ٤٤ . المرسلات / ٥٠ .

حكيم بمعنى أنه محكم وأمثالها ، وإنْ كان الوارد منها في اللغة « أَلْيَفَاظُ يسيرة »[1] .

أما ما استدلوا به على أن القرآن مجعول بتصريح قوله تعالى : ﴿إنَّا جَعَلْناه قُرآناً عربيّاً﴾، وقوله: ﴿وَلَكِنْ جعلْناه نوراً نَهْدِي به﴾ وهذا الاستدلال مبني على صحة الحدوث في الدليل السابق حيث قالُوا إن المجعول مفعول ؛ والمفعول مخلوق وهو ما أثبته القرآن من كونه محدَثاً لله وحديثاً . وقد نص المأمون على هذا في كُتُبِه إلى الأمصار أيام محنة القول بخلق القرآن . فقد استدل المأمون وعلماؤه من المعتزلة والمفسِّرين بهذه الآية على أن كل ما جعله الله فقد خلقه لقوله : ﴿الحمدُ للّهِ الَّذي خلقَ السّموات والأرض وجَعَل الظُّلُمات والنور﴾ ، وقوله : ﴿هو الّذي خَلَقَكُمْ مِن نَّفْسٍ واحِدَة وجعل منها زوجَهَا لِيسْكنُ إليها﴾ مقابل قوله :﴿يا أيها النّاس اتَّقُوا ربُّكم الّذي خلقَكُم مِنْ نَّفْس واحدةٍ وخلق منها زوجها﴾ ، وقوله : ﴿وجَعَلْنا مِنَ الماءِ كُلَّ شيْءٍ حَيٍّ﴾؛ وقوله : ﴿وجعلنا الليل لِبَاساً. وجعلْنا النهارَ مَعَاشاً﴾ . ففي كل هذه الآيات « جعل » تساوي « خلق » في معناها المعجمي ويؤكد المعتزلة ما في الجَعْل من معنى الحدوث والخلق بما ذكره تعالى بعد الجعل من وصفه بأنه قرآن عربي لدلالته على أنه حدث بعد حدوث لغة العرب ليصح أن يوصف بأنه عربي . ولا عبرة عند المفسر المعتزلي باعتراض أهل السنة على تأويلهم ذلك بأن جعل إذا كان متعدياً إلى مفعول واحد فهو بمعنى خلق،وإن تعدى إلى مفعولين فهو بمعنى صار ، لصحة اختيار أي التأويلين ولعدم وجود مانع من أحدهما ، فالعبرة بالدليل ، ودليل المعتزلي من القرآن أقوى وأوضح[2] .

---

(١) الكفيل بمعاني التنزيل ٢ / ٦٨ ، السماع والقياس / ٦٣ ، المفردات للراغب/ ٣٧ ، البحر المحيط ١ / ٣٦٤ ، الفروق اللغوية / ٧٠ ، التهذيب ١ / ٧٠ ، الكشاف ١ / ٢٣٥ ، ٥٢١ .

(٢) انظر : حجج القرآن / ٥٩ ، تنزيه القرآن / ٣٠٥ ، ٣١٦ ، التهذيب ٨ / ٣٧ ، التنبيه والرد / ١٢٨ ، ١٢٩ . البرهان ٤ / ١٣١ ، الاختلاف في اللفظ / ٢٣٣ ـ ٢٣٥ رد الدارمي ٢ / ٤٦٥ ـ ٤٨٢ ، تاريخ الجهمية / ٤٩ ، ٥٠ ، الواسطة / ١٢١ ، المنزلة / ٧٧ ، الفائق / ٧٠ ، بغداد

ومما يؤكد ذلك إجماع الفقهاء والمحدِّثين حين كانوا يمتحنون في القول بخلق القرآن على قولهم : « القرآن مجعول ومحدث لورود النص بذلك »[1] .

وعلى ذلك فرّع المعتزلة قولهم بأن الاسم غير المسمى ردّاً لأهم اعتراض سني على القول بخلق القرآن في قولهم إن الاسم عين المسمى ، طبقاً لتلازم الاسم والمسمى في الوجود ، ولئلا ينتهي بهم ذلك إلى القول بأن الله مخلوق . وفي بيان ذلك يقول الملاحمي : « حكى أبي عنهم أنهم يذهبون إلى أن الاسم هو المسمى لما وجدوا أسماء الله تعالى في القرآن فتجوزوا عن القول في القرآن أنه محدث مخلوق لِيَسْمُوا عن القول بأن الله تعالى مخلوق . ولهذا سُمع عمَّن يقول بهذا أن سورة الإخلاص قديمة لأن فيها اسم الله تعالى : و﴿تَبَّتْ يَدَا أبي لهبٍ وَتَبَّ﴾ مخلوقة لأن أبا لهب مخلوق . . . رتبوا خطأ على خطأ ، لأن الاسم هو حروف منطوقة مسموعة فكيف تكون ذات الله . والاسم يوجد في محالٍّ كلامنا وذات الله يستحيل عليها الحلول ؛ والاسم فعلنا والله تعالى واجب الوجود بذاته »[2] .

ويُلْزِم المعتزلة من وحَّد بين الاسم والمسمى وأنكر خلق القرآن أن يحترق فَمُهُ لو نطق بلفظ المُحرِقات ؛ وأن يذهب القرآن أو تفنى ذاته تعالى لو أحرقت رقعة مكتوب فيها أحدهما أو كليهما ، كما يجب أن ينجس الفم لو سمَّى بعض النجاسات ، وأن يَحْلو إذا سمى شيئاً من الحلاوات . وعلى هذا قال بعضهم :

لو كان مَنْ قالَ ناراً أحرقَتْ فَمَهُ ... لما تفوَّهَ باسْمِ النَّار مَخْلُوقُ

طيفور / ٨١ ـ ١٨٤ . فهرست تاريخ الخلفاء / ٢٠٥ ـ ٢٠٧ ، تاريخ الطبري ١٠ / ٢٨٤ الحسينية ، البرهان ٤ / ١٣١ .

(١) طبقات السبكي ١ / ٢٠٧ ـ ٢٠٨ ، تاريخ أبي الفدا ٢ / ٣١ ، فهرست تاريخ الخلفاء / ٢٠٧ .

(٢) الفائق / لوحة ٧٠ .

قالوا فبطل تفريع السنية على هذا أن اسم الله تعالى قديم ، وصح قولنا بأن سائر القرآن مخلوق لله تعالى . ومن طريف المناظرات بين الفريقين في ذلك مناظرة بعض الحنابلة لأبي الهذيل في هذه المسألة إذ أخذ الحنابلة لوحاً وكتبوا عليه « الله » ثم قالوا أفتنكر أن يكون هذا هو الله وتدفع المحسوس فأخذ أبو الهذيل اللوح من يد الحنبلي وكتب بجنبه آخر، فقال الحنبلي أيهم الله أذن فانقطع[1] . وإثباتاً لذلك استدل علماء المعتزلة ومفسروهم بقوله : ﴿إقرأ باسم ربِّك الَّذي خَلَقَ﴾ ؛ على خلق القرآن وقالوا : إنه تعالى ذكر اسم ربه . ثم وصفه بأنه خلق فيرتجح أن يكون هذا الوصف راجعاً إليه وإن جاز أن يرجع إلى غيره[2] .

وتمسك المعتزلة بذلك كله في تأويل قوله تعالى:﴿إنَّما قولُنا لشيءٍ إذَا أردْناه أنْ نقولَ له كُنْ فَيكُون﴾ ، وقوله ﴿إذَا قَضَى أمْراً فإنَّما يقُولُ لَهُ كُنْ فيكُون﴾ وأمثالهما باعتبارها من المتشابه الدال على خلق القرآن فقالوا إن الفاء موضوع في اللغة للتعقيب والترتيب في الوجود ، وإن أهل اللغة قالوا : أن الخفيفة إذا دخلت على الفعل كانت معه بمنزلة المصدر في زمن الفعل فمعناه مع الماضي ماضٍ ، ومع المضارع للاستقبال ؛ فوجب أن يكون قوله تعالى : ﴿أن نقُول لَهُ كُنْ فِيكُون﴾ دلالة على استقبال القول وحدوثه . ولكنهم عادوا فقالوا ـ ابتداءً من أبي بكر الأصم ـ إن القول والإرادة تخييل وتمثيل لسرعة إرادته ، وليس ثمَّ قول يقتضي قولاً إلى ما لا نهاية مما ظنه أهل السنة في وهمهم ، والعرب تذكر القول وتريد به سرعة الاستجابة . واستقصى المفسرون من المعتزلة ما ورد في الشعر العربي من شواهد على ذلك كقول الشاعر :

وقالَتْ لَهُ العينَانُ سَمْعاً وطَاعَةً وحَدّرتا ، كالدُّرِّ لمَّا يُثْقَب

(١) الفائق لوحة / ٧٠ ،رد الدارمي ١ / ٣٦٣ ـ ٣٣٦ ، الأصول الخمسة / ٥٤٢ ـ ٥٤٤ .
(٢) المتشابه ٢ / ٦٩٦ ، تنزيه القرآن / ٣٧٥ .

وقول الآخر :

وتخبِرُني العَينانُ ما القَلْبُ كاتِمُ

وقول الثالث :

امتَلأَ الحَوْضُ وقالَ قُطْني   مَهْلاً رُوَيداً قَدْ مَلأتَ بَطْني

وقال الرابع :

يَشْكُو إليَّ جَمَلِي طولَ السُّرى   صَبْراً جَمِيلاً فَكِلانا مُبتَلى

وقول عنترة :

فَازْوَرَّ من وَقْعِ القَنا بِلَبانِهِ   وشَكَا إليَّ بعَبْرةٍ وتَحَمْحُمِ

وقاسوا ذلك على قوله تعالى في نظيره : ﴿فقال لها وللأرض ائتِيَا طَوْعاً أو كَرْهاً قَالتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ ، وفي صفة جهنم : ﴿وتَقُول هَلْ مِن مَزِيدٍ﴾ ، وقوله : ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أن يَنْقَضَّ﴾[1] .

وكان العلاف يفرق بين الإرادة الأزلية التي هي ذاته وبين قوله للشيء : « كن » بأن « كن » عرض حادث لا في محل ، وسائر قوله حادث في جسم ما . وعليه كان العلاف يقول إن قوله : « كن فيكون » ، علاقة يفعلها الملائكة إذا سمعوها علموا أنه أحدث أمراً[2] . وعلى هذا فتأويل وصفه تعالى لخلق عيسى بأنه : « كَلِمَةٌ منه » مجاز يراد به أن يكون حجة ودلالة كالكلام[3] .

---

(١) التمهيد/ ٢٣٦،٢٤١ ـ ٢٤٥ ، المتشابه ١ / ١٠٦ ، ١٠٨ ، تنزيه القرآن / ٣٠ ، البحر المحيط ١ / ٣٦٥ ، الفائق / ٧٣ ، التهذيب ١ / ٧٠ ، ١٩٥ ، الأصول الخمسة / ٥٦٠ ، ٥٦٣ ، اللمع للأشعري / ١٥ ، أربعين الرازي / ١٨٠ .

(٢) الفرق / ١٢٧ ، أصول الدين / ١٠٦ ، البحر المحيط ١ / ٣٦٥ ، رسالة في مسألة خلق القرآن / ٥٨ . الأصول الخمسة / ٥٦٢ .

(٣) تنزيه القرآن / ٥٩ ـ ٦٠ ، المنزلة / ٧٨ ، إبانة الصاحب / ١٧ ، التمهيد / ٢٥٣ .

وبتلك المفاهيم أقبل المعتزلة على القرآن يتأولون سائر ما وصف به القرآن وآياته ويُصَنِّفُون تلك الأوصاف تحت راية خلق القرآن ، وانتهى بهم ذلك إلى عشرة أدلة قرآنية كاملة هي :

١ ـ وصفُ القرآن بالتنزيل واحتجوا لدلالة ذلك على خلق القرآن بأن قوله : ﴿إِنَّا أنزَلْنَاه قُرآناً عرَبِيّاً﴾ ، وأمثاله نظير قوله : ﴿وأنزَلْنَا الحديدَ فِيه بَأسٌ شَدِيدٌ﴾ ، والحديد مخلوق فالقرآن مخلوق أيضاً . وقد وصفه تعالى في الآية بأنه مُنزلٌ وذلك يستحيل في القديم ، فلا تصحُّ أحكامه ووصفه بأنه قرآن والجمع لا يصح إلاّ على الأفعال ، ووصفه بأنه عربي وهذه الإضافة تقتضي تقدُّم مُواضعَة العرب على لغتها وألفاظها ، وهذا يوجب حدوثه؛ لأنه حدث بعد مواضعة العرب[1] .

ومما يتأوّلونه في ذلك قوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ الكِتَابِ مِنَ اللَّهِ﴾ ، ﴿تنزيل من ربِّ العالمين﴾ . فقوله : من الله ، ومن رب العالمين ؛ يقتضي الفِعلية كقوله الإحسان والنعمة منه[2] . وبهذا يتأوّل المفسر المعتزلي أنزل وسائر مشتقاته الواردة في توصيف القرآن كقوله : ﴿نزَّل عليْكَ الكتابَ بالحقِّ﴾ ، ﴿كتابٌ أنزلنَاه إليكَ﴾ ، ﴿كِتابٌ أُنزِل إليكَ﴾ ، ﴿يُنَزِّلُ الملائكةَ بالرُّوحِ من أمرِه﴾[3] ؛ وأمثال ذلك ؛ بأنه دال على أن القرآن محدث لاستحالة النزول على القديم ، للتنافي بين المعنيين والوضعين .

أما ما يوثقون به تأويلهم هذا للتنزيل فما دل عليه السجع من أنه تعالى أحدثه قبل إنزاله ، واعتقاد المسلمين أن القرآن مثبتٌ في اللوح المحفوظ

---

(١) المفاتيح ٢٦ / ٢٧٥ ، تنزيه القرآن / ٣٠٥ ، المنزلة / ٧٧ ، إبانه الأشعري / ٣٢ـ٣٣ ، المتشابه ١ / ٣٨٩ ، ٢ / ٤٩٤ ، التهذيب ٦ / ٣ ، أربعين الرازي / ١٨١ .

(٢) التهذيب ٧ / ١٩ ، ١٨٤ ، ٨ / ٤٦ ، ٤٩ ، الكشاف ٢ / ٤٣٦ ، ٣ / ١٩٨ .

(٣) المتشابه ١ / ١٤٠ ، ٢ / ٤٨٨ ، تنزيه القرآن / ١٩٢ ، الكشاف ٢ / ١٧٠ ، التهذيب ٣ / ١١٤ ، ٤ / ٣ ، ٨ / ٥٥ .

لقوله سبحانه ﴿بل هُوَ قُرآنٌ مَجيدٌ في لَوحٍ مَحفُوظٍ﴾ ؛ الذي هو محكم قوله تعالى : ﴿وإنَّهُ فِي أُمِّ الكِتَابِ لدَيْنا لعَلِيٌّ حَكِيم﴾ ، وقوله ﴿إنَّهُ لقُرآنٌ كَرِيمٌ في كِتاب مَكْنُونٍ﴾ . وتدل هذه الآيات مجتمعة على أنه في اللوح ، ولا يجوز أن يكون في اللوح وليس بجسم إلا حالا ؛ وذلك يقتضي حَدَثُه . وبيان ذلك في مثل قوله عز وجل : ﴿إنَّا أنزلْناه في ليلةِ القَدرِ﴾ ، وقوله : ﴿إنَّا أنزَلْنَاهُ في ليلَةٍ مُبارَكَةٍ﴾ ، وقوله :﴿شَهْرَ رَمَضَان الّذي أُنزِلَ فِيهِ القُرآنُ﴾، إلى غير ذلك من الآيات . والمقصد القرآني المراد وراء ذلك كله عند المفسّر المعتزلي هو أنه كتبه في اللوح المحفوظ على الوجه الذي تعرفه الملائكة ، ثم أنزله إلى السماء الدنيا في ليلة مباركة كما ذكره تعالى ؛ ثم حصل الإنزال حالاً بعد حال بحسب الحاجة إلى الأحكام والقصص ، وفي كل ذلك مصلحة . فأما في الأول فالملائكة يعرفون به ما يدعوهم إلى طاعته ، ويعرفون به أنه من عالم الغيب ، لأنه تعالى ذكر عند إثبات القرآن في اللوح المحفوظ ما سيكون من حاله وحال الرسول ﷺ من المصالح المعروفة[1] .

وبعد فإن فكرة اللوح الإلهي قديمة قِدَمَ الدين نفسه فلقد كانت معروفة عند الوثنِيِّين في بلاد ما بين النهرين ، كما عَرَفَها اليهود في أدبهم التقليدي ؛ إذ مجَّدوا التوراة على أنها شيء أزلي . وفي المسيحية كانت فكرة الأزلية منسوبة إلى الكلمة وإن كان للمسيح معنى آخر بالطبع[2] .

٢ ـ إنزال القرآن على فترة من الكتب . ويستدلون على ذلك بترتيب الله له في الوجود بعد كتاب موسى في قوله تعالى في سورة الأحقاف : ﴿ومن قَبلِهِ كتابُ مُوسى إمَاماً ورَحْمَةً﴾ . ووجه الاستدلال بهذه الآية على خلق القرآن

---

(١) انظر : الملل ٢ / ١٦٢ ، المحيط ١ / ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، المفاتيح ٢٧ / ٢٣٩ ، المتشابه ٢ / ٦٣٥ ، ٦٩٧ ؛ تنزيه القرآن / ٢٤٩ ، ٣١٦ ، ٣٢٠ ؛ ٣٧٥ ؛ التهذيب ٨ / ٣٧، ١٤٢ ؛ ١٥٢؛ الكشاف ١ / ٢ ؛ ٢ / ٣٨ ؛ ٣ / ١٠٦ ؛ ٣٢٨ ؛ ٣٥١ .

(٢) الاسلام لجيوم / ١٢٦ .

قولهم : إنه تعالى أخبر عن كتابٍ قبل القرآن محدَثٍ ، وما كان قبله غيره محدث فهو محدث ، وخبره تعالى يجب أن يكون صدقاً . وقد عبر سبحانه في أواخر السورة عن ذلك بمصادقة الجن على القرآن بعد علمهم بكتاب موسى؛ فقال حكاية عنهم :﴿قالُوا يا قَومَنا إنَّا سَمِعنَا كِتَاباً أُنزِلَ مِنْ بعد مُوسى مصدِّقاً لما بينَ يديه يَهدِي إلى الحقِّ وإلى طريقٍ مستقيمٍ﴾[1] .

٣ ـ وصفه تعالى للقرآن بأنه محكَم ومفصَّل . وأول ما يستدل به المعتزلة على ذلك تأويلهم لقوله تعالى : ﴿آلر كتاب أُحكِمت آياته ثُمّ فُصِّلَتْ من لَدُن حكيمٍ خَبيرٍ﴾ في ضوء ما تقدم من قوله تعالى : ﴿إنَّا أنزَلْنَاهُ قُرآناً عَرَبِيّاً﴾ فاستدلُّوا بذَلك على أنّه تَعالى بيّن كون القرآن مركباً من هذه الحروف وسمّاه كتاباً أي أنه مجموع من كُتُب ومنه سُمِّيَت الكتيبة لاجتماعها ، وكلاهما دلالة حدوث لا يجوز على القديم . ثم وصفه بأنه محكم ثم فصلت آياته ، وهما من صفات الأفعال المحدثة على حد عبارة القاضي في بيان ذلك بقوله : «إن الله كتب القرآن في اللوح المحفوظ ثم أنزله مفصّلاً إلى الرسول لا جملة واحدة بحسب المصلحة فهذا معنى قوله . ثم قال : ﴿ثُمّ فصِّلَت من لدن حكيم خبير﴾ ؛ لأنه تعالى أمر بإنزاله على هذا الحال من التفصيل بعد إحكام الجميع . وهذه الآية تدل على أن القرآن فعله تعالى من حيث وصفه بأنه أحكمه ، وذلك لا يتأتى إلا في الأفعال . ومن حيث وصفه بأنه فصلت آياته ، ومن حيث وصفه أنه من لدن القديم تعالى وإنما يقال ذلك في الأفعال »[2] . وأول صورة مكتوبة لتأويلهم هذه الآية بخلق القرآن في كتاب المأمون الأول إلى الأمصار بتحرير الدلالة على خلق القرآن والأمر بامتحان العامة من المحدثين فيه[3] .

---

(١) المتشابه ٢ / ٦١٣ ؛ تنزيه القرآن / ٣٢٣ ؛ التهذيب ٨ / ٥٠ ؛ الواسطة / ١٢٠

(٢) تنزيه القرآن / ١٦٢ ، المتشابه ١ / ٣٧٣ ، الأصول الخمسة / ٥٣١ ، الفائق / ٧٠، أربعين الرازي / ٨١ ؛ الضحى ٣ / ٣٥ ، ٤٦ .

(٣) بغداد طيفور / ١٨١ ، تاريخ الطبري ١٠ / ٢٨٤ ـ ٢٨٦ (الحسينية) ، فهرست تاريخ الخلفاء /

ومضى مفسرو المعتزلة يقيسون على هذا التأويل نظائر هذه الآية كما في استهلاله تعالى سورة فصلت﴿حَمٰ. تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحيم. كتابٌ فصِّلَت آياتُه قُرآناً عَرَبِيّاً لقوم يَعْلَمُون . بَشِيراً ونذِيراً فأعْرَضَ أكثرُهُم فهُم لا يَسمَعُون﴾ ، وقوله في يونس :﴿يفصِّل الآياتِ لقَوْم يَعلمُون﴾ ، وقوله في الأعراف :﴿ولقَدْ جِئْنَاهُم بِكتابٍ فصَّلنَاهُ عَلَى عِلم هُدى ورَحْمَةً لقَوْم يُؤْمِنُون﴾ ؛ ومثيلاتها فاستظهروا بما فيها من وصف للقرآن بأنه : تنزيل،وبأنه قرآن ، وبأن آياته مفصَّلة وبأنه عربيّ ، وبأنه بشير ونذير ، وبأنه مسموع ؛ على حدوثه لأنها جميعاً من صفات الأفعال الحادثة ولا تجوز على القديم[1] .

خلُص المعتزلة من ذلك إلى أن التفصيل من باب الهدى العام بالألطاف في البيان ، واعتبروا كل ما يحمل معنى التفصيل للآيات ومعانيها من ألفاظ القرآن لَطفاً ودليلاً على حدوث القرآن وخلقه . فكانوا يتأولون بذلك تصريف الوعيد في قوله : ﴿وصرَّفْنا فيهِ مِنَ الوعيد لعلَّهُم يتَّقُون﴾ وبتيسيره سبحانَه للقرآن في قوله : ﴿ولقد يسَّرنَا القرآن للذِّكر فَهل من مُدَّكِرٍ﴾ ، وقوله : ﴿فإنَّما يسَّرْنَاهُ بِلسانك لعلّهُم يتذَكَّرُونَ﴾ ، وكونه غير ذي عوج في بيانه في قوله : ﴿قُرآناً عربيّاً غير ذي عوج﴾ ؛ وقوله : ﴿الحمد لله الذي أنْزَلَ الكِتابَ على عَبْدِه ولم يَجعل لَهُ عِوَجاً قيماً لينذِر بأساً شَدِيداً من لدُنه . ويُبشِّرُ المُؤمنينَ﴾ حيث كان التصريف والتيسير وإقامة العوج من صفات الأفعال المحدثة[2].

٤ ـ كون القرآن مسموعاً استدلالاً بقوله : ﴿وإن أحَدٌ من المشرِكينَ استجَارَكَ فَأجِرْهُ حتى يَسمَع كَلاَم الله﴾، الذي يتأولونه بقولهم إن المسموع

---

٢٠٥ ـ ٢٠٦ ، تاريخ الجهمية والمعتزلة / ٥٠ ـ ٥١ . الضحى ٣ / ١٦٦، ١٦٧ .

(١) انظر : المتشابه ٢ / ٦٠٢، ٢ / ٢٨١ ، ٣٠٣ ، تنزيه القرآن / ٣١٠ ، التهذيب ٨ / ٢٥ ، ٤٦ ، ٨٥ ، ٧ / ٣٩ ، ٨٣ .

(٢) المتشابه ٢ / ٤٩٤ ، ٦١٠ ، ١ / ٣٨٩، تنزيه القرآن / ٣٠٥ ، التهذيب ٨ /٧٧، المفاتيح ٢١ / ٧٦ ـ ٧٧ ، تاريخ التفسير للقيسي / ٤٢، ٦ .

والمَتْلُوَّ في المحاريب ليس إلا حروفاً وأصواتاً وهي حادثة ، فيلزم القطع بأن كلامه تعالى الذي هو القرآن محدث مخلوق[1]. ومن نظائر ذلك قوله تعالى : ﴿أفَتَطْمَعُون أن يؤْمِنُوا لكُمْ وقد كان فريقٌ منهم يسمَعُون كلاَم اللّهِ ثم يحرِّفُونَه﴾ .

٥ ـ كون القرآن مربوباً لله تعالى فقد صح في الحديث والأخبار عند المعتزلة أنه عليه السلام كان يقول يا ربَّ القرآنِ العظيم ، ويا رب طه ويس . فقالوا إن كل ما كان مربوباً فهو محدث مخلوق . وعلى هذا كانوا يتأولون ما أقسم به سبحانه مضافاً إلى محذوف تقديره « رب » واتخذوا من ذلك دليلاً على قولهم بأن القرآن مخلوق . وخلاصة هذا الدليل في تأويل القاضي عبد الجبار لقوله تعالى : ﴿والذّارِيَات ذَرْواً﴾ ؛ حيث يقول : « إنه تعالى قد بيَّنَ مراده بقوله تعالى ﴿فوربِّكَ لنسْألَنَّهم أجمَعِين﴾ وبقوله تعالى : ﴿فوربِّ السماء والأرض إنه لحقٌّ مثلَ ما أنَّكُم تَنْطِقون﴾ وبيّن الرسول حيث قال ﴿مَنْ كان حالِفاً فليحلِفْ بالله﴾ فيجب إذاً أن يكون المراد بكل ذلك : وربّ الذاريات ، وربّ الطور ، وربّ القرآن . وهذا أحد ما يدل على أن القرآن من جملة أفعاله وأن الله تعالى ربُّه . ومعنى رب الذاريات أنه المالك ، ولا يجوز أن يملك إلا ما يفعله »[2] .

ولم ينكر أحد كونه تعالى رب القرآن إلا النابِتَةُ والروافض كما يقول الجاحظ احتجاجاً بأنه لو كان ربّاً لكل مخلوقاته لجاز أن يقال أنه رب الكفر والإيمان ، وإنما ينعقد هذا على قول الجبريّة دون قول المعتزلة بحرية الإرادة[3] .

٦ ـ اختصاص وجود بعض أقواله تعالى بوقت معين . ودليل المعتزلة

---

(١) الأصول الخمسة / ٥٥٠ ، ٥٥١ ، الفائق / ٦٩ ، أربعين الرازي / ١٨٠ ـ ١٨١

(٢) تنزيه القرآن / ٣٣٢ ، أربعين الرازي / ١٨١ .

(٣) رسائل الجاحظ / ١٥٣ .

على ذلك كامن في قوله تعالى : ﴿وإذْ قال ربُّك للملائكة إنّي جاعِلٌ في الأرض خليفَةً﴾ وتأويله عندهم قولهم : إن إذ ظرف زمان ماض يدل على أن قول الله تعالى مختص بذلك الوقت ، وكل ما كان وجوده مختصاً بوقت معين كان محدثاً فيلزم أن يكون قوله تعالى محدثاً .

وعلى ذلك كانوا يتأولون قوله تعالى في قصة موسى : ﴿فلمّا أَتاهَا نُودِي يَا مُوسَى إنّي أنا ربُّكَ فاخلَع نَعْلَيْكَ﴾ ، وقوله : ﴿فلما جاءها نُودِي أن بورك من في النَّار ومن حولها سبحان الله ربُّ العالمين﴾ ، وقوله : ولما جاءَ موسى لميقاتِنَا وكلَّمَهُ ربُّه قال ربِّ أرني أنظُرْ إليْكَ . قال لن تراني﴾ بأنها دليل على خلق القرآن حيث رتَّب النداء والكلام على الإتيان والمجيء ، وفي الآية الأخيرة إلى جانب ذلك أن قوله : « لن تراني » ، جواب عن سؤال ، فإذا كان السؤال محدثاً فالجواب محدث[1] .

٧ ـ وصف الأوامر القرآنية بالحدوث ، استدلالاً بمثل قوله تعالى : ﴿وكان أمرُ اللّهِ مَفْعُولاً﴾ ، وقوله بعده : ﴿وكان أمرُ اللّهِ قَدَراً مَقدُوراً﴾ . وتأويل ذلك عندهم أن في جملة القرآن أوامر وصفها بالمفعولية،والمفعول لا بدّ أن يكون محدثاً ،وكذلك المقدور هو الذي يَصح من القادر أن يفعله ويوجِدَه وهذا يقتضي حدوث الأوامر وخلق القرآن[2] .

٨ ـ ذكره لبعض الأسماء والوقائع المعاصرة للنزول ، كقوله : ﴿تَبَّتْ يدا أبي لهب وتَبَّ ما أَغْنَى عَنْهُ مالُهُ ومَا كَسَبَ﴾ . قال القاضي إنه : « أحد ما استدل به الشيوخ في أن القرآن محدث وذلك أنه لو كان قديماً لكان قائلاً لم يزل ﴿تبت يدا أبي لهب وتب﴾ ، وقد علمنا أن ذلك لا يصح ، وما خلق ولا وقع منه ما يوجب الذم والخسران »[3] . واستنبط المعتزلة وراء ذلك قاعدتهم

---

(١) أربعين الرازي / ١٨١ ، الكشاف ١ / ٢٠٩ ، المتشابه ١ / ٧٨ ـ ٧٩ ، الضحى ٣ / ٣٥ .
(٢) المفاتيح ٢٢ / ١٦ ، التهذيب ٧ / ٢٤ ، ٤ / ٩٥ .
(٣) المتشابه ٢ /٧٠٥ ، الفائق / لوحة ٧٠ ، تاريخ بغداد ١٢ / ١٧١ ، العلم الشامخ / ٢٧٨ ، ٦٩٩ـ ٧٠٠ .

العقلية التي يقولون فيها : « لو كان كلام الله قديماً أزلياً لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتاً له لذاته. ولو كان كذلك لكان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه به[1] .

٩ ـ وصْفُه تعالى للقرآن بكونه معجِزاً تحدياً للعرب ؛ فجمهور المعتزلة داخل في الإقرار بإعجاز القرآن فصاحة ونظماً لسائر البشر باستثناء ما نسب إلى أبي موسى المرْدار تلميذ بشر بن المعتمر ، والنظام ومن تابعهما على القول باستطاعة الفصحاء والبلغاء أن ينْسِجُوا على مثال القرآن[2] . فالناس كما يقول الجاحظ : « مولعُون بالبلاغات في كل عصر وكذلك دهر محمد ﷺ كان أغلب الأمور عليها أحسنها عندهم ، وأجلها في صدورهم ، حسن البيان ونظم ضروب الكلام مع علمهم له وانفرادهم به فحين استحكمت لغتهم وشاعت البلاغة فيهم وكثر شعراؤهم وفاق الناس خطباؤهم بعثه الله ـ عز وجل ـ فتحداهم بما كانوا لا يشكُّون أنهم يقدِرُون على أكثر منه . فلم يزل يقرّعُهم بعَجْزِهم وينتقصهم على نقصهم حتى تبيَّن ذلك لضعفائهم وعَوامِّهم كما تبين لأقويائهم وخواصّهم »[3] .

وإنما ذلك عند الجاحظ دليل صدق القرآن قال : « وفي كتابنا المُنْزَل الذي يدلنا على أنه صدق نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به »[4] . وعلى ذلك فقد اجتمعت كلمة المعتزلة على انتفاء شرط المعارضة بين نصوص القرآن وما عارضها به الملحدون من المعلقات السبع ومن عَـذْوِ مسيلمة ، والأسود العَنسي ، وسَجَاح، والنَّضِر بن الحارث ، والمختار بن أبي عبيد الثقفي،

---

(١) أربعين الرازي / ١٨٣ .

(٢) الملل ١ / ٣٤ ، أصول الدين / ١٠٨ ، الفرق / ٣٤٤ ، بيان إعجاز القرآن / ٣٦ ، الخطط ٤ / ١٦٩ .

(٣) رسائل الجاحظ / ١٤٤ ، ١٤٦ .

(٤) الحيوان ٤ / ٩٠

والمتنبي ، وابن المقفع وأمثالهم على القرآن وسلبه ، بأخذ بعضه وتَعاطيهم أن يقارنوه . فشرط المعارضة عند النُّظَّار المحققين من أهل البلاغة في إجماعهم أن المعارضة إنما تكون فيما بينهما مقاربة ومُدانَاة في العلم[1] .

إن وجه الإعجاز عند المعتزلة إنما يتَّضح بالمقايسة بين أبلغ كلام البشر وبين القرآن . وفي ذلك يقول ابن أبي الحديد : « إنه قد اشتملت كتب المتكلمين على المقايسة بين كلام الله تعالى وبين كلام البشر ليُبَيِّنوا فضل القرآن وزيادة فصاحته علي فصاحة كلام العرب نحو مقايستهم بين قوله تعالى : ﴿ولكُم في القِصَاصِ حياةٌ﴾ وبين قول القائل: القَتْلُ أنْفَى للقتل ، ونحو مقايستهم بين قوله تعالى : ﴿خُذِ العَفْوَ وامر بالعُرْف وأعرِضْ عن الجاهِلين﴾ .

وبين قول الشاعر :

فإنْ عَرَضُوا بالشرِّ فاصفحْ تَكرُّماً وإنْ كتمُوا عنكَ الحديثَ فلاَ تَسَلْ

ونحو إيراد كلام مسيلمة . وأحمد بن سليمان المعَرِّي ، وعبد الله بن المقفع فصلا فصلا والمقايسة بين ذلك وبين القرآن المجيد وإيضاح أنه لا يبلغ ذلك إلى درجة القرآن العزيز ولا يقاربها »[2] . وبهذا الدليل يُلزِم المعتزلة من قال من اليهود والملحدين أنه ليس إعجازه إلا للعرب ، فعجز العرب عن الإتيان بمثله في فصاحته ونظمه ـ مع أنهم أهل اللسان والفصاحة ـ

---

(١) الطراز ٣ / ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، رسائل الجاحظ / ١٤٥ ، وراجع نصوص تلك المعارضات في : الحيوان ٤ / ٨٩ ، ٥ / ٥٣٠ ، ثلاث رسائل / ٥٠ ـ ٥١ ، الكشاف ١ / ٤٦٦ ، ٥١٦ ـ ٥١٧ ، المناهل ٢ / ٣٢١ ، إعجاز الباقلاني / ٤٤ ، ٢٣٨ ـ ٢٤٠ ، اعلام النبوة / ٥٥ ـ ٥٦ ، شرح المواقف ٨ / ٢٤٦ ، تاريخ الطبري ٣/ ٢٨٣ ـ ٢٨٤ ، الف باء ٢ / ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، التمهيد / ١٥٤ - ١٥٥ ، آثار البلاد / ١٣٦ . ثمار القلوب / ٧٠ ـ ٧١ ، ١١٥ ـ ١١٧ ، مختصر الفرق / ٤٤ ، أعيان الشيعة ٨ / ٤٦ . العقد ٢ / ٦٦، المعاهد ١ / ٢٨ . الارشاد / ٣٥٠، رسائل المعري / ١٢٩ - ١٣٧ ، الطراز ٣ / ٣٩٦ .

(٢) شرح نهج البلاغة ٧ / ٢١٥ .

فمن دونهم بالعجز أولى وأحرى فيلزم غير العربي كون القرآن معجزاً . وأقدم نص مكتوب في ذلك بين أيدينا قول الجاحظ : « إذا عرف (أي المخالف) صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام . ثم لم يكتف بذلك حتى يعرف عجزه وعجز أمثاله عن مثله وأن حكم البشر واحد في العجز الطبيعي وإن تفاوتوا في العجز العارض . وهذا ما لا يوجد عند صبي ابن سبع سنين ، وثمان سنين ، وتسع سنين أبدا . . . ولقد أعيانا أن نجد هذه المعرفة إلا في الخاص من الرجال وأهل الكمال في الأدب . . . وكل كلام خرج من التعارف فهو رَجِيعٌ بَهرَجٌ ، ولغْو ساقط »[1] .

أما دلالة ذلك على خلق القرآن فقد بيّنه المعتزلة بقولهم : « أجمعت الأمة على أن القرآن واحد ، وأجمعوا على أن القرآن معجزة لمحمد عليه السلام . والدليل العقلي دل على أن المعجزات يمتنع ان تكون قديمة ، بل يجب أن تكون محدثة وإلا لكانت معجزة سابقة على الدعوى فحينئذ لا يكون له اختصاص بالدعوى . . . وإذا ثبت أن القرآن معجز وثبت أن المعجز محدث فثبت أن القرآن محدث . وإذا ثبت أن القرآن قول واحد ثبت أن كل ما كان قرآناً فهو محدث »[2] .

ومضى المفسرون من المعتزلة يتمثلون هذا الدليل العقلي المستنبط من أوصاف القرآن ويستخرجون خَبْءَ أسرار التنزيل البيانية تأكيداً لإعجازه البياني فقولهم بخلق القرآن . وأدل دليل قرآني على ذلك حروف الهجاء في أوائل بعض السور كقوله : ﴿ألم﴾ . في أول البقرة ، و﴿آلر﴾ في أول يونس ، و : ﴿صّ والقرآنِ ذي الذِّكْرِ﴾ ، في أول « ص » ؛ فقد أجمع مفسرو المعتزلة على أنها تعديد للحروف على طريق التحدي والإعجاز لطفاً منه للعباد في معرفة صفة الكتاب وأنه مركّب من هذه الحروف التي جُعلت بترتيبها آيات

---

(1) العثمانية ١٦ ، ١٧ ، وانظر: الواسطة / ١٢٩ ، والبلاغة تطور وتاريخ / ١١٥ ـ ١٦٥
(2) أربعين الرازي / ١٨١ .

وعلامات لهذا الكتاب الذي وقع به التحدي . فلولا امتياز هذا الكتاب عن كلام الناس بهذا الوصف ، واختصاصه بهذا النظم دون سائر القادرين على التلفظ بهذه الحروف لكان محالاً . ودلالة خلق القرآن في ذلك أن عجزهم دال أنه كلام الله تعالى ، وأنه معجز فإنه من الجائز أنْ يذكر حرفاً ويريد جميع الحروف كقول الشاعر :

لما رأيتُ أنَّها من حظّي أخذْتُ منها بقُرُونٍ شمْطِ

واستدل أبو بكر الزبيري المعتزلي بذلك على كون هذه الحروف بصفتها مسموعة محدثة غير قديمة[1] .

ويتأول المعتزلة في بيان ذلك النص القرآني على تعليمه تعالى القرآن والبيان للإنسان في قوله : ﴿الرحمنُ علَّم القرآن خلَق الإنسان علَّمه البَيان﴾ ، حيث يدل ذلك على حدوث القرآن لأن تعليمه إنما هو طريقة الحفظ لترتيبه . وهو لا يتم إلا بمعرفة البيان الذي هو العلم بكلام العرب ومواصفتها ومواقع فائدتها وذلك كله ضروري يحصل بالعادة . فلا يمتنع من اضافتها جميعاً إلى الله تعالى على الحقيقة[2] .

ومن ذلك أيضاً بناء دلالة قوله تعالى : ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عندِ غيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فيهِ اختلافاً كثِيراً﴾ ، على إعجاز القرآن ، لأن المتعَارَف من حال المتكلمين إذا كثُر كلامهم أن لا يخلُو من تَناقضٍ في المعنى وتفاوت في طريقة الفصاحة فإذا وُجِدَ القرآنُ سليماً من الأمرين دلَّ على أنه من عندِ علاّم الغيوب[3] .

بهذا الدليل تمسك المعتزلة ، واعتبروا قولهم بخلق القرآن هو المقصد

---

(١) الملتقط / ٥٩ ، ٦٠ ، تنزيه القرآن / ٦ ، التهذيب ١ /٦ ، الكشاف ٢ / ٦٥ .
(٢) المتشابه ٢ / ٦٣٧ .
(٣) نفسه ١ / ١٩٤ .

الأسمى في تأويلهم لإنكاره تعالى على أرباب البيان العربي الإتيان بمثله كقوله : ﴿قل لَئِن اجتَمَعَتْ الإنس والجنّ على أن يأتُوا بمثل هذا القرآن لا يأتُونَ بمثله﴾ ، وقوله : ﴿فأتوا بسُورةٍ مثله وادعُوا مَنِ استَطَعْتم من دونِ اللّهِ إن كنتُم صادِقين﴾ ، وقوله : ﴿وإن كنتُم في رَيب ممَّا نزَّلنا على عبدِنا فأتوا بسورةٍ من مِثلِه وادعُوا شُهَداءكُم مِن دُونِ اللّهِ إن كنتُم صادقين﴾، وقوله : ﴿قل فأتُوا بعشر سُور مثله مفتريات﴾ حيث استدلوا بعجزهم أمام التحدي القرآني على ظهور الحجة في كون القرآن مخلوقاً ، إذ لو كان قديماً لكان الإتيان بمثل القديم محالاً في نفس الأمر فلا يصح التحدي[1] . ومضى المعتزلة يتأولون بذلك سائر ما في القرآن من مظاهر هذا التحدي القرآني في مثل قوله تعالى : ﴿وما كانَ هَذَا القرآن أنْ يُفْترى من دونِ اللّهِ ولكن تَصْدِيقَ الذي بينَ يديه وتَفْصِيلَ الكتابِ لا ريبَ فيه﴾ ؛ فكانوا يقولون في تأويله : إنه يدل على أن القرآن من عند الله وأنه كلامه . ويدل على حدثه ؛ لأن التحدي لا يصح إلا بالحادث . ويدل على أنه عليه السلام تحداهم به وأنهم عجزوا عن مثله مع شدة حرصهم على إبطال أمره فوجب كونه معجزاً[2] » . وفي النهاية آلت الحال إلى أن اصبح الاستدلال للقول بخلق القرآن أحد مقاصد المفسر المعتزلي المنوطة ببيان إعجازه .

١٠ ـ **وقوع النسخ والتبديل في آيات القرآن** : وهو أمر متفق عليه بين المسلمين لورود النص القرآني على النسخ وقوله تعالى : ﴿ما نَنْسَخ من آيةٍ أو نُنْسِهَا نأْتِ بخيرٍ منها أو مِثلها ألَم تعلَمْ أن الله على كل شيء قدير﴾ . وعلى التبديل في قوله : ﴿وإذَا بدَّلْنا آية مكانَ آيةٍ واللّهُ أعلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قالوا إنّما أنت مُفْترٍ بَلْ أكثرهم لاَ يَعْلمُون . قُلْ نزَّله رُوحُ القُدسُ من ربِّك بالحقِّ لِيُثَبِّتَ

---

(١) المفاتيح ١٧ / ١٩٦ ، الكشاف ١ / ١٨٦ ـ ١٨٧ ، ٢ / ٢٥٤ .
(٢) التهذيب ٤ / ٣٠٧ ، وانظر : تنزيه القرآن / ١٨٣ .

الذينَ آمنوا وهُدىً وبُشرَى للمسلمين﴾[1] .

والنسخ شرعا ـ فيما أجمع المعتزلة عليه ـ زوال مثل الحكم الثابت بدلالةٍ شرعية بدليل شرعي آخر . ولو زال عين ما كان ثابتاً لم يكن نسخاً بل كان تناقضاً[2] ، ووجد المعتزلة في هاتين الآيتين دليلاً عقلياً واضحاً على صدق قولهم بخلق القرآن ردّاً لقول اليهود بإنكار أصل النسخ وزعمهم أنه « بَدَاء » فقالوا إن ما يزول بعد ثبوته ليس قديماً أزلياً فوجب كون القرآن محدَثاً مخلوقاً . ومن جهة أخرى فقد رأوا في قوله تعالى : ﴿نأتِ بِخَيرٍ مِنْها﴾ في الآية الأولى تأكيداً لقولهم بالمصالح . وانتهى المعتزلة من ذلك إلى أن الإطار العام للنسخ في القرآن هو الاقتران والتلازم بين الحكم ومقتضيات الحكمة الإلهية في باب المصالح والألطاف بما فيها خلق القرآن . وتحرير هذه الدلالة العقلية على القول بخلق القرآن ـ عند المفسر المعتزلي ـ من ثلاثة وجوه :

الأول : أن كلام الله تعالى لو كان قديماً ، لكان الناسخ والمنسوخ قديمين وذلك محال ، لأن الناسخ يجب ان يكون متأخراً عن المنسوخ ، وهو ما عرفوه بدليل الترتيب في الوجود كما عرفنا .

والثاني : أنها دلت على أن بعض القرآن يكون خيراً من بعض ، وذلك لا يكون في القديم .

والثالث : أن قوله ﴿على كل شيء قدير﴾ يدل على أنه قادر على النسخ ، والتبديل ، والمقدور محدث . ويدعم المعتزلة هذا الاستدلال العقلي بدليل من اللغة فيقولون : « لا شك أن المعنى مدلول اللفظ وتعلُّقه الأول قد زال وحدث تَعلُّقٌ آخر وهو لا ينفك عن هذه التعلُّقات وما لا ينفك عن

---

(1) انظر : أربعين الرازي / ١٨٣ ، المنزلة / ٧٨ ، الضحى ٣ / ٣٥ ، ٤٦ ، الفائق / لوحة ٧٠ ، معترك الأقران ١ / ١١٥ ـ ١١٨ .

(2) الأصول الخمسة / ٥٨٤ ، التهذيب ١ / ٦٦ ، أربعين الرازي / ١٨٣ ، كتاب الاعتبار / ٥ . الناسخ والمنسوخ صحائف / ٨ ، ٩ ، ١٣ ، ٢٥٧ . إعلام الموقعين ٢ / ٩٨ .

المحدث محدث »[1] .

أما ما يعتقدونه في بيان علاقة النسخ بالمصالح الشرعية فقد أعرب عنه القاضي في تأويل هذه الآية بقوله : ﴿إنه يعتبر المكلف في كل وقت بما هو مصلحة له وإذا كان في زمن الوحي ربما يكون الصلاح في انتظار نقل المكلف من عبادة الى عبادة . فعلى هذا الوجه ينسخ تعالى العبادة بغيرها كما يفعل تعالى البرد بعد الحر ، والليل بعد النهار ، وقوله ﴿نَأْتِ بخيرٍ منها﴾ ؛ أي بما هو أصلح من الأول ، ولا فرق بين أن يعلمنا ذلك بقرآن أو بوحي الى الرسول عليه السلام . ثم بين أنه تعالى على هذه المصالح قدير ، وكل ذلك يدل على حدث القرآن[2] .

ولقد كان أبو مسلم الاصبهاني أكثر مفسري المعتزلة جرأة في ذلك ، فقد جزم بأن النسخ في القرآن تَرَقٍّ بالآيات في باب الحكمة والمصلحة . فليس النسخ على جهة الحقيقة وإنما هو تارة انتساخ من اللوح المحفوظ لقوله تعالى : ﴿إنّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ ما كُنتُمْ تعملُون﴾ وتارة نسخ بعض ما في الشرائع السابقة وتارة بأسلوب الشرط تأولاً لـ « ما » بأنها جازمة شرطية ، بدليل جزْمها للفعلين « ننسخْ ـ ونأتِ » معللاً ذلك بأن الآية واردة في سياق الرد على اليهود والنصارى لقولهم :﴿ وَلَا تؤمنوا إلا لمَنْ تَبع دِينَكُم﴾ ؛ فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية . فهو لم ينكر جواز النسخ لكنه خالف في الوقوع وفهم معنى النسخ بما يجمع الفاقَ ثلاث مسائل هي : ثبوت القرآن كله في اللوح المحفوظ ، وخلق القرآن ، والنسخ ، وهو ما حاوله سابقوه من مفسِّري المعتزلة . أما ما يدعيه الحاكم من استنكاره على أبي مسلم تأويل هذه الآية فهو محض تمويه إذ يرجح في النهاية مقالة أبي مسلم بقوله : « فكل

---

(١) المفاتيح ٣ / ٢٥٩ ، الكفيل ٢ / ٥٥ ، الأصول الخمسة / ٥٧٧ ، التهذيب ١ / ٦٦ ، ٦٧ .
(٢) تنزيه القرآن / ٢٦ ، المتشابه ١ / ١٠٣ .

المفسرين حملوه (أي النسخ) على الآية من القرآن غير أبي مسلم فإنه حمل ذلك على التوراة والانجيل وأحكامها والشرائع التي فيها . . . وهو لا يرى نسخ القرآن وهو محجوج بالإجماع . والذي ذكره ها هنا وجه صحيح »[١] .

ومما تتضح به الحال ما أجمع المفسرون عليه من إزالة الحكم الوارد في الآيتين ١٥ ، ١٦ من سورة النساء في الزواني والزناة حيث قال : ﴿واللآتي يَأتِينَ الفاحِشَةَ من نِّسائِكُم فاستَشْهدوا عليهنَّ أربعةً منكُم فإنْ شَهِدوا فأمسكُوهُنَّ في البيوتِ حتى يَتوفَّاهُنَّ الموتُ أو يجعَل اللَّهُ لَهُنَّ سَبيلاً . واللَّذان يأتِيانها منكم فآذُوهُما فإنْ تَابَا وأصْلَحَا فأعرِضُوا عَنْهُما﴾ فقد اتفقت كلمة عبد القاهر الجرجاني في « الناسخ والمنسـوخ » ، وابن الجوزي في « نواسخ القرآن » نقلاً عن الرواة ـ على نسخ الحكم في الآيتين بآية الحد في سورة النور : ﴿الزانية والزّاني فاجلدوا كل واحد منْهُما مائةَ جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دينِ الله﴾ ، ولكن أبا مسلم يتدبر هذه الآيات بعقله وثقافته اللغوية ، فيرى أن اللآتي تعبير عن جميع النساء ، فالمراد بالآية المُسَـاحِقَـات وحدهُنّ الحبس الى الموت ، وفي الثانية « اللذان » للمثنى المذكر ، فالمراد بها أهلُ اللَّواط وحدُّهما الأذى بالقول والفعل ، والثالثة صريحة في الرجل والمرأة وحده في البكْر الجَلد ، وفي المُحْصَن الرَّجم ، ويعلل ذلك بأنه أشمل للواقع وأبعد بالعبارة عن التكرار القبيح وتبديد لشبح النسخ الذي يحتج به الملحدون وأهل الكتاب . ثم يقوى تأويله بالحديث الشريف : « إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان ، وإذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان » . ويجمل أبو مسلم رأيه بقوله : « على هذا التقدير لا يحتاج الى التزام النسخ في شيء من الآيات بل يكون حكم كل واحدة منها باقياً مقراً[٢] .

---

(١) التهذيب ١ / ٦٦ ، انظر : الملتقط / ٩ ـ ١٠ ، المعترك ١ / ١٠٩ ـ ١١٠ ، النسخ في القرآن / ٢٢٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٦٨ ، أحكام القرآن للقرطبي ١٠ / ١٧٦ ، الكفيل ٢ / ٥٥ .

(٢) الملتقط / ٤٤ ـ ٤٥ ، النسخ في القرآن / ٨٢٩ ـ ٨٣٢ ، الناسخ والمنسوخ لابن سلامة / ٣٣ ، تنزيه القرآن / ٨٠ ـ ٨١ ، الكشاف ١ / ٣٨٥ .

غير أن أبا مسلم يصور بقاء الحكم بأنه مظهر تاريخي نظري محض يصور تطور الأحكام وما فيها من تخفيف ورحمة من الله فيقول في رده على من يَفْصِل بين الناسخ والمنسوخ باعتبارهما متناقضين : « أما حجة القائلين بوقوع النسخ في القرآن بأن الله تعالى أمر المتوفَّى عنها زوجُها بالاعتدادِ حولاً كاملًا، وذلك في قوله: ﴿ والذين يُتوفونَ منكُمْ ويَذَرُون أزْواجاً وَصِيَّة لأزواجِهِمْ مَتاعاً إلى الحَوْل﴾ ، ثم نسخ ذلك بأربعة أشْهر وعَشْراً كما قال : ﴿والذين يُتوفَّوْنَ منكُمْ ويذَرُون أزواجاً يتربَّصْن بأنفُسِهن أربعة أشهُرٍ وعشْراً﴾ . فالاعتداد بالحول ما زال بالكلية ؛ لأنها لو كانت حاملاً ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولاً كاملاً . وكذلك حجتهم بقوله تعالى : ﴿يا أيُّها الّذِينَ آمَنُوا إذا نَاجَيْتُم الرّسُولَ فقدِّموا بينَ يَديْ نَجْواكُم صدقة﴾ وقولهم بنسخه ، فإنه إنما زال ذلك بزوال سببه لأن سبب التعبُّد بها أن يمتاز المنافقون ـ من حيث لا يتصدقون ـ عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد . وكذا تمسكهم بقوله تعالى : ﴿سيقُول السُّفهاء من النّاس ما ولاَّهُم عن قبلَتِهِمْ التي كانُوا عليها﴾ وقولهم بأنه تعالى أزالهم عنها بقوله :﴿ فولِّ وجهَكَ شطر المسجِدِ الحَرامِ﴾ فحكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليها عند الإشكال او مع العلم إذا كان هناك عذر »[1] .

فالناسخ والمنسوخ عند أبي مسلم يمثلان خطاً معنوياً نامياً يصور تطور الحكم الشرعي وإن اعترف بأن أحدهما مُهْمَل غير معمول به . ومقتضى دلالة هذا القول على خلق القرآن عنده هو الترتيب في الوجود في حالة الكتابة في اللوح ، والإنزال منجَّماً يتقدم المنسوخ ناسخه .

وبهذا نرى الاتجاه الفكري الواحد الذي يَنْظِمُ أبا مسلم مع بقية المفسرين من المعتزلة في باب النسخ بخيط واحد هو ما عبر عنه البهاريُّ في

---

(١) الملتقط/ ٩ ـ ١٠ .

«مُسلَّم الثبوت»، والجويني في «الإرشاد» وغيرهما بقولهم : إن النسخ عند المعتزلة بيان مدة العمل بالأحكام والشرائع[1] .

ومصداق ذلك حكاية القاضي في تأويل قوله تعالى : ﴿نزّل عليكَ الكتابَ بالحقِّ مصدِّقاً لما بينَ يديه﴾ ؛ إذ يقول : «إن الناسخ لا يكون مخالفاً ؛ لأن المنسوخ تُعُبِّدَ به في وقت ، والناسخ تعبد به بعد ذلك الوقت ، فلا خلاف فيه . وفي شريعتنا ناسخ ومنسوخ وليس ذلك بموجب أن يصدق بعضه بعضاً»[2] .

ويتأكد ذلك بما يُورِدُه أبو الحسين الخياط من وجوه وتأويلاتهم في قوله تعالى : ﴿يمحُو اللّهُ ما يَشَاءُ ويُثبِتْ وعندَه أُمُّ الكتابِ﴾ حيث أجمعوا على نفي البَدَاء عنه تعالى بأنه يثبت ويمحو للآجال التي أجلّها بعلمه في اللوح المحفوظ الذي تنسخ منه الملائكة ما تقدم من علم الله قبل كونه بالنسبة للكائنات والشرائع والكتب الإلهية ، فيكون للإنسان عندهم نطفة أجَلاً معلوماً ، ثم علقه أجلاً . . . الخ . ويكون للتوراة أجل ووقت يعمل بما فيها فيه ، وللإنجيل أجل، وللزبور أجل ، وللقرآن أجل[3] .

ويرجع الاستدلال بالنسخ والتبديل على خلق القرآن إلى مناظرات أحمد ابن أبي داود مع الإمام أحمد بها حنبل أيام المعتصم كما يقول الجاحظ[4] .

ومضى المعتزلة من بعده يتأولون بذلك سائر الآيات الدالة على جواز التغيير والتبديل في نص القرآن من مثل قوله تعالى : ﴿قالوا ائتِ بقرآنٍ غير هَذا أو بدِّله﴾ ، قالوا : «إنهم سألوه تغييره وتبديله فقد بين ان التبديل يصح فيه وإن كان لا يبدله من تلقاء نفسه . والتماسهم ذاته دليل على اعترافهم

---

(١) مسلم الثبوت ٢ / ٤٠ ، الارشاد / ٣٣٩ .

(٢) تنزيه القرآن / ٥١ ، انظر أيضاً / ٩٠

(٣) الانتصار / ٢٨ ، الكشاف ٢ / ١٦٩ ، ٣ / ٨٩

(٤) رسائل الجاحظ / ١٥٢ .

بحدوثه ، لأن التبديل لا يصح في القديم»[1] .

وبعد فأصلُ استدلال المعتزلة بالنسخ والتبديل على خلق القرآن ،كونُ الناسخ والبديل حادثان بعد المنسوخ والمُبْدَل.

* * *

٣ ـ تقديم الاستطاعة في أصل التكليف القرآني

يعتبر المعتزلة القول بتقديم الاستطاعة على الأفعال هو المقصد الشرعي للمقدمات القرآنية التي عالجوها واستدلوا بها على تنزيهه تعالى عن القبائح وعدالته في الدعامتين السابقتين . فوجه اتصال الاستطاعة بباب العدل هو نفي الجور عنه تعالى وهو ما يؤدي إليه قول أهل السنة من مقارنة الاستطاعة للمقدور ، حيث يكون تكليف الذي لم يفعل الإيمان غير مستطاع له وهو مكلف به في نفس الوقت ، فيكون تكليفاً لما لا يطاق وهو ما ينافي العدالة في العقل وفي نصوص القرآن كما تأولها المعتزلة[2] .

وإنما كانت مقولة المعتزلة بتقديم الاستطاعة على الفعل تلك مأخوذة من الأصول القرآنية التي عبر عنها واصل بن عطاء في عصره بقوله : « إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز ان يضاف إليه شر أو ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر . . . فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية ، وهو المُجَازَى على فعله . والرب تعالى أقدره على ذلك كله . ويستحيل ان يخاطب بما فعل وهو لا يمكنه أن يفعل » ، وبما تأوله من آيات لبيان هذه العقيدة[3] .

---

(١) المتشابه ١/٣٥٧ ، التهذيب ٤/٢٩٤ .

(٢) الأصول الخمسة/٣٩٠ ، ٣٩٦ ، ٤٠٠ ، المغنى ١١/٥٨ ـ ٦٠ .

(٣) الملل ١/٥٨ ، ٥٩ .

أما ما أفاده المعتزلة من مظاهـر الالتقاء بين الفكرة الفلسفية والفكرة القرآنية بعد واصل فليست عندهم إلا دليلاً على نضج العقيدة الدينية في القرآن وسمّوها إلزاماً للمعاندين والمخالفين . فلم تكن جهود المفسرين منهم بعده إلا جمعاً لأخلاف الفكرة الأخلاقية التي بَدَا معناها واضحاً في مقولة واصل فاطبقوا على أن للعبد قدرة يخلقها الله للعبد قبل الفعل وهو متمكن من إيقاعه وعدم إيقاعه[1] .

وقد صور الجاحظ ما قرَّ في أصول المعتزلة الدينية ، بأن تقديم الاستطاعة في القرآن أساس للتكليف وللفرق بين الإنسان وغير المكلفين من سائر الحيوان فقال: « والفرق الذي هو الفرق ، إنما هو الاستطاعة والتمكين . وفي وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة . وليس بوجوب وجودهما وجود الاستطاعة . وقد شرف الله الجان وفضله على السَّبُع والبهيمة بالذي أعطاه من الاستطاعة الدالة على وجود العقل والمعرفة .

وقد شرف الله الملائكة وفضلهم على الجان ، وقدمهم على الإنسان وألزمهم من التكليف على حسب ما خَوَّلَهم من النعمة ، وليست لهم صورة الإنسان ولم يخلقوا من النُّطَف ، ولا خلق أبوهم من التراب ، وإنما الشأن في العقل والمعرفة والاستطاعة . أفَتَظُنُّ أن الله عز وجل يخص بهذه الخصال بعض خلقه دون بعض ، ثم لا يطالبهم إلا كما يطالب بعض من أعدمه ذلك ، وأعراه منه ؟ فلم أعطاه العقل ، إلا للاعتبار ، ولم أعطاه المعرفة إلا ليؤثِر الحق على هَـوَاهُ، ولم أعطاه الاستطاعة إلا لإلزام الحجة »[2] . وإعراباً عن هذا المفهوم لتقديم الاستطاعة ـ باعتبارها مظهراً أساسياً لحرية الإرادة ـ مضى المعتزلة يتأولون كثيراً من آيات العدل ويصِلُون مبحث الاستطاعة بما

---

(١) انظر : البحر المحيط ٤٠٤/١ ، المقالات ١٧١/١ ، ٢٧٤ ، الملل ٨١/١ ، ٨٩ ، ١٠٠ ، شرح المواقف ٩٣/٦ ، ٣٨٣/٨ ، التهانوي ١٣٤/٢ ، البواكير/٧٧ .

(٢) الحيوان ٥٤٣/٥ ، ٥٤٤ .

قدمناه من مباحث في التحسين والتقبيح وحرية الإرادة ، فكان الصاحب ابن عباد يقول : « إن الله تعالى عدل حكيم كما قال تعالى ﴿وما ربّك بظلاّم للعبيد﴾ خلق العباد والعقلاء جميعاً للطاعة . . . كما قال تعالى : ﴿وما خلقْتُ الجنَّ والإنسَ إلاّ ليعبُدُون﴾ . وأما قوله تعالى : ﴿ولقد ذَرأنَا لجهنم كثيراً من الجنِّ والإنس﴾ فهذه لام العاقبة ومعناه ذَرأنا وعاقِبتُهُمْ إلى النار ، كما قال تعالى ﴿فَالتَقَطهُ آلُ فرعونَ ليكونَ لهُم قُرَّة عيْن﴾ ؛ فأخبر بما صار عاقبته إليه . وما كلف أحداً شيئاً من الأفعال إلاّ وأزاح علّته في قدرته وآلته واستطاعته الفعل قبل الفعل، كما أن اليد قبل البطش والعين قبل النظر »[1] .

إن أقدم دليل قرآني للمعتزلة على تقديم الاستطاعة ـ فيما بين أيدينا ـ استدلال أبي الهذيل في جوابه المعذَّل بين غيلان العبدي حين سأله عن تقديم الاستطاعة بما في قوله تعالى : ﴿وسيحْلِفُون باللّهِ لو استَطعنا لخرَجْنَا معكُمْ يُهْلكُون أنفُسهم واللّهُ يعلَم إنّهم لكاذبون﴾ . من تكذيبٍ للمنافقين في احتجاجهم للقعود بعدم الاستطاعة . وفي ذلك دلالة عقلية على أن العبد يستطيع ما لا يفعل ويقدر على الشيء قبل أن يفعل[2] .

أما الجبائي فقد استبان في هذا الاستدلال وجهاً آخر ، قال :«إن القدرة لو لم تتقدم الفعل لكانت موجبة له . ولو كانت موجِبَة للفعل لكان ذلك فعلاً لفاعل القدرة لا محالة ، وهو الله تعالى ولكان ينبغي أن يلصق به المدح والذم . ودلَّل على تقدم الاستطاعة للتكليف بقول ابنة شعيْب لأبيها : « يا أبتِ استأجره إنَّ خيرَ مَن استأجَرْت القويُّ الأمين » ، حيث أخبرت عنه أنه قوى على ما يحتاج إليه أبوها من الأعمال»[3] .

لقد اتّخَذَ المعتزلة من تأويل العلاف مثالاً يقيسون ويستنبطون على

---

(١) تذكرة الصاحب/٩٠ .

(٢) الغرر/١٧٩ ، ١٨٠ ، المتشابه ٨/٣٣٠ ، ٣٣١ ، الواسطة/١٠٠ .

(٣) الفائق/٩٠ ، اللمع/٦٦ .

مثاله . ومن ذلك استدلالهم بما استدل به البرْذعيّ ـ حين سأله أبو العباس الحلبي عن الدليل على أن الاستطاعة قبل الفعل ـ في قوله تعالى : ﴿قال عفريتٌ من الجن أنا آتيكَ بهِ قبل أنْ تقومُ مِنْ مقامِك وإني عليه لقويٌّ أمينٌ﴾ ؛ فأخبر أنه قوي قبل أن يفعل . فقال الحلبي كذب العفريت ، وقوله غير مقبول كقول المعتزلة . فقال البرْذعي : ما أجْرأَك ويْحَك إن الله تعالى لم يكذبه ، ولم ينكر عليه سليمان . والله تعالى إذا أَخْبَر عن قوم بكذب كذّبهم ، ألا ترى الى قوله تعالى : ﴿غُلّتْ أيديهم﴾ وقوله تعالى : ﴿لَوِ استطعْنا لخَرجْنا معكم﴾ ، ثم قال ﴿وإنَّهُم لكاذِبُون﴾ . أفتكذّب من لم يكذبه الله وتنكر على من لم ينكر عليه سليمان نبيّ الله »[1] .

ومن ذلك تمسكهم بالمدلول اللغوي للإباء في وصفه تعالى لإبليس بقوله : ﴿وإذْ قلنا للملائكة اسجُدُوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أَبى واستكبر﴾ ، وقوله : ﴿فسجد الملائكة كلُّهم أجمعُون إلا إبليس أبى﴾ ؛ قال القاضي : « وقد علّق شيوخنا المتقدمون بهذه الآية في أن العبد يفعل ويقدر على الشيء وتركه ، لأن العرب لا تصف الإنسان بأنه أبى إلا ويمكنه أن يفعله ويتركه . وهذا ظاهر من حالهم والممنوع الذي لا يمكنه الانفكاك مما منع منه لا يصح أن يوصف عندهم بذلك . فإذا صح ذلك فالواجب أن تدل هذه الآية على أن إبليس كان قادراً على أن يسجد ، وفي ذلك دلالة على تقدم القدرة »[2] .

ويتأول المعتزلة نفس الدليل على تقديم الاستطاعة في قوله تعالى : ﴿يا يَحْيى خُذِ الكِتابَ بقُوَّة﴾ على أن قوة الفعل يجب أن تكون حاصلة قبله ، لأنه تعالى أمره بالأخذ قبل حصول الأخذ منه ، وأمره أن يفعل بقوة حاصلة[3] .

---

(١) طبقات المعتزلة/٩٠ ، الحيوان ٢/١٩٠ ، ١٩١ ، اللمع/٦٥ .
(٢) المتشابه ١/٨٥ ، وانظر : ٢/٤٢٨ ، تنزيه القرآن/١٨ .
(٣) نفسه ٢/٤٨١ .

كذلك قاسوا على تأويل العلاف قوله تعالى : ﴿ولِلّه على النَّاسِ حجُّ البيتِ من استطاعَ إليهِ سبيلاً﴾ ؛ فقال القاضي : « وهذا من أقوى ما يدل على أن الإنسان قادر قبل أن يحج وقبل دخوله في الحج بخلاف قول المجبرة والقدرية »[١] .

وأخذ المفسرون من المعتزلة يتأولون بهذه الدلالة ما من شأنه أن يترتب حدوثه على الاستطاعة كالنص على التطوع بالصيام في قوله تعالى : ﴿فَمَنْ تطوَّع خيراً فهُو خيرٌ لهُ﴾ . فدل التطوع على تمكنه استدلالاً بقوله بعده ﴿وأن تصُومُوا خيرٌ لكم﴾ ، ومن لا يمكنه إلا الصوم لا يصح ان يوصف بذلك[٢] .

ونظائر هذه الآية وتأويلها في تفاسير المعتزلة للقرآن الكريم كثيرة. منها وصفُ فريق من المكلفين بالعجز في مثلِ قوله ﴿انظُر كيفَ ضربُوا لك الأمثالَ فضلُّوا فلا يستطيعون سبيلاً﴾ ، وقوله : ﴿للفقراء الذين أُحصرُوا في سبيل اللّهِ لا يستطيعُون ضرباً في الأرض﴾ ، وإرساله الرسل بالبيان في مثل قوله : ﴿لقد منَّ اللّهُ على المؤمنين إذْ بعثَ فيهم رسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عليهم آياتِه ويزكِّيهمْ ويعلِّمُهم الكتابَ والحكمة﴾ . وتقييد وتأييد الرسول عليه السلام فعْلَه بالاستطاعة في قوله ﴿إن أُرِيدُ إلا الإصلاح ما استطَعْت﴾ . فكل تلك الآيات لا تصح معانيها إلا بتقديم استطاعة العبد أو عدمها[٣] . والأصل المحكم الذي يرد المفسر المعتزلي إليه كل هذه الآيات قوله تعالى : ﴿لا يكلِّفُ اللّهُ نفساً إلا وُسعَها﴾ ، وقوله : ﴿لا نُكَلِّف نفساً إلاّ وُسعها﴾ ؛ ونظيراتها . فالوُسع دون الطاقة ويلزم لتحقق التكليف أن يكون واقعاً في مُكنةِ المكلَّف يعرفه ويتدبر إيقاعه فيفعله بعد[٤] .

---

(١) تنزيه القرآن/٦٦ ، المتشابه ١٥٢/١ .

(٢) المتشابه ١١٧/١ ، اللمع/٦١ .

(٣) الغرر ١٦٣/٢ ، تنزيه القرآن/٢٥٤ ، التهذيب ١٧٣/١ ، ٢٤١ .

(٤) المتشابه ٥١٦/٢ ، التهذيب ١٥١/١ ، ١٨١ ، الواسطة/١٠٠ .

وبناء على هذا اتفق المعتزلة على إنكار النسخ في قوله تعالى : ﴿يا أيُّها الّذين آمنوا اتّقوا الله حقَّ تُقاتِهِ﴾ ، بقوله : ﴿فاتَّقُوا الله ما استطعتُم﴾ فأنكره : أبو علي ، وأبو القاسم الكعبي ، والأصم ، وأبو مسلم ، وأتباعهم ، وقال القاضي : « إن حق تقاته لا يكون ما يستطيعون ، لأنه تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها فلا اختلاف بين الآيتين . ولذلك قال بعده ﴿واعتصمُوا بحبلِ اللّهِ جميعاً﴾ فدعى إلى الاجتماع أيضاً وإلى التقوى وترك الاختلاف فيه »[1] .

ولم يجد أهل السنة في ردهم عقيدة المعْتزلة في تقديم الاستطاعة كالتزام أخلاقي في إطار فكرة الوجوب على الله التي أنكروها سوى آيتين صدَّق الاسكندري قول المعتزلة في أولاهما وهي قوله تعالى : ﴿ما كانوا يستطيعُون السمع وما كانُوا يُبصرُون﴾ ؛ فيما نقله الزمخشري عنهم في تأويلها بأنه يقال في كل لسان : هذا كلام لا أستطيع سمعه ، وهذا مما يَمُجُّهُ سمعي على جهة المجاز . « قال أحمد : أهل الحق وإن نفوا تأثيراً استطاعة العبد وخلصوا الخلق لقدرة الخالق عز وجل فلا ينفون استطاعة العبد نفسها ولا ما يجده من نفسه من الفرق حالة الحركات القسريّة والاختيارية وإنما الذي ينفي الاستطاعة جملة هم المجبِّرة حقيقة لا أهل السنة . والحق مع الزمخشري في هذا الموضع »[2] .

وأما الثانية فقول الخضر لموسى عليه السلام ، « إنّك لن تستطيع معي صبراً » ولا دليل فيها على عدم استطاعته قبل الصحبة . وإنما ظاهر دلالتها ـ كما قال أبو هاشم الجبائي والمعتزلة ـ يقتضي أنه لا يستطيع ذلك في المستقبل ويستشهدون على ذلك الوجه قوله تعالى : ﴿وكيف تصبرُ على ما لم

---

(١) انظر : التهذيب ٢/٢١٥ ، تنزيه القرآن/٦٦ ، الواسطة/١٠٠ ـ ١٠١ .
(٢) الكشاف والانتصاف ٢/٩٤ .

تُحط به خُبراً﴾ . بعده ، حيث بين سبحانه أن العلة في : قلة صبره ، وعدم علمه ، لا عدم استطاعته الصبر . ونفى أبو علي تعلق الاستطاعة بالآية أصلاً فقال : إنهم لا يستطيعون إلى بيان تكذيبه سبيلاً ؛ لأنهم ضربوا الأمثال ظناً منهم أن ذلك يبين كذبه ، فأخبر تعالى أن ذلك غير مستطاع ، لأن تكذيب صادق وإبطال حق مما لا تتعلق به قدرة ، ولا تتناوله استطاعة[1] .

وقد أسلم القولُ بتقديم الاستطاعة المعتزلة إلى النتيجة النهائية والمقصد الأسمى للتكليف القرآني بتحرير الإرادة ، طبقاً لما تأولوه من صور القاعدة الأخلاقية في التنزيه والوجوب على الله . ذلك قولهم أن العدل تعالى لا يكلف عباده فوق ما يطيقونه ، وهي الدعامة القرآنية الرابعة لحرية الإرادة في العقيدة والتكليف ، من وجهة نظر المفسر والمتكلم المعتزلي على سواء .

٤ ـ بناء التكاليف القرآنية على مقدار الطاقة

هذه هي الدعامة الرابعة من دعامات حرية الإرادة القرآنية التي استنبطها المعتزلة من تأويلاتهم لآي الكتاب استناداً إلى ما كان يحسه المفسر المعتزلي من دلالة عقلية ـ في آيات التكاليف والأحكام ـ على قبح تكليف ما لا يطاق . فالمفسر المعتزلي يرى أن الشرط الأساسي في التكليف القرآني أن يكون المكلف مُخلى بينه وبين فعل ما كلف . ومتى كان هناك منع زالت التخلية وتعذر الفعل لأجله فيقبح التكليف ، وأن تكليف من يتعذر عليه فعل ما كلِّف بأي وجه لا يحسن وأنه إنما لم يحسن تكليف ما لا يطاق في القرآن لهذه العلة[2] .

وبناءً على هذا المفهوم صحَّ للمعتزلة قولهم بتقديم الاستطاعة لئلا

---

(١) الغرر ٢/١٦٣ ، اللمع/٥٨ .

(٢) المغنى ١١/٣٩ ، الفائق/٤٨ .

يُنْتَقَضَ عليهم ما تأولوه في الآيات من عقيدة حرية الإرادة ، إذ في ملازمتها للفعل تكون موجبة له ويكون المكلف مجبراً عليها ومحاسباً على فعل غيره ، وهو تكليف لما لا يطاق ، كما انه إبطال لأصل التكليف والوعيد القرآنيين[1] .

ويرجع الشهرستاني بهذا التأويل في الاستطاعة والطاقة الى واصل ابن عطاء[2] .

وفي بيان هذا الأصل ذي النسق القرآني يقول الملاحمي : « نحن ندلّ أولاً على أنه تعالى ما كلف الفعل إلا القادر عليه ، ثم ننبِّهُ من بعد على قبح تكليف ما لا يطاق . . . ولهذا لم يكلف الله تعالى الزَّمِنَ القيام في الصلاة ، ولا العاجز السعي إلى الجمعة ، ولا المُقْعَدَ الذي لا يستمسك على الراحلة الحج . وكذلك لم يكلف من لا يتمكن من الفعل بغير القدرة ذلك الفعل ، ولم يكلف من لا مال له الإنفاق منه ،ومن لا نصاب له الزكاة ، فصح انه تعالى ما كلف إلا القادر وإلا المتمكن من الفعل . . . وقد قال أصحابنا إن العلم بقُبحه ضروري في الشاهد لكونه تكليف ما لا يطاق ، ثم نعدّيه إلى الغائب»[3] .

ويكمن استدلال المعتزلي التطبيق في تأويلاته لصدق هذه القاعدة العقلية في إجماع المسلمين على تكليف الكافر في القرآن بمثل قوله تعالى : ﴿قُلْ يا أهلَ الكتابِ تعالَوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبُد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقُولُوا اشهدُوا بأنّا مُسلمون﴾ ، ونظائرها في القرآن الكريم ، فتأويل هذه الآية عند المعتزلة أنه لو كان مريداً لكفر الكافر وخالقاً له فيه كان تكليفه بالإيمان تكليفاً لما لا

(١) المروج ١٥٣/٣ ، تلويخ الفرق الإسلامية/٧٠ ، الفائق/٨٥ .
(٢) الملل ٥٨/١ .
(٣) الفائق/٩١ ، انظر: التهذيب ٩٧/١ .

يطاق ، وهذا ما تأباه عقيدة المعتزلي القرآنية في تنزيه الألوهية وحرية الإرادة[1] .

وتحرير الدّلالة على ذلك في تأويلهم لقوله تعالى : ﴿وإذا فعلوا فاحشةً قالوا وجدْنا عليها آباءنا واللّهُ أمرنا بها . قُل إنَّ الله لا يأمرُ بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمُون﴾ ، والانتصار بتأويلها في صرف معنى الحديث النبوي الشريف : « القدرية مجوسُ هذه الأمة » ؛ إلى المجبرة من أهل السنة الذين كانوا يقرِفُون المعتزلة بالقدر . قال القاضي : « نحن وإن قلنا إن الله سبحانه قدّر المعاصي بأن كتبها ، فلا يلزمنا اسم القدرية بذلك ، لأن هذا القول صواب عند الكل . وقد علمنا أن لا صنف أقرب إلى المجوس من المجبرة ، لأنها تقول إن الله سبحانه خلق الطاعة والمعصية ، ثم برىء من المعصية وعابها ، كما قالت المجوس إنه تعالى تولّد من فكرته إبليس ثم أخذ يشتمه ويلعنه ويتبرّأ منه ، وضع الخير ثم أخذ يمدحه ويرتضيه . وقالت المجوس للخلق صانعان محمود هو الله ، ومذموم عليها وهو العاصي ، وقالت المجبرة المعصية من صانعين محمود عليها وهو الله تعالى، ومذموم عليها وهو العاصي . وما روى عنه ﷺ في القدرية : « إنهم خصماء الله وشهود الزور » ، تدل على أنهم المجبرة ، لأنهم على قولهم تحصل بينهم وبين الله سبحانه خصومة من حيث كلفهم ما لا يطيقون ، ويعاقبهم على ذلك وفعل فيهم ما يوجب الكفر وأمرهم بخلافه ، وأمرهم بالطاعة ولم يقدرهم عليها ، فلهم أن يثبتوا عند أنفسهم ويُلزموا الملائكة خالقهم ، وهي الخصومة في الحقيقة . فأما أهل العدل فلا يجوز ان يكونوا خَصْماً على وجه لأنهم ينسبون اللائمة إلى أنفسهم ويعترفون بلزوم الحجة لهم[2] .

---

(١) الواسطة/ ١٠٠ المغنى ١١/ ٥٨ ، الأصول الخمسة/ ٣٩٠ ، ٤٠٠ ، تذكرة الصاحب/ ٩١ ، انتصار ابن خير ورقة/ ١١٩ ، التهذيب ٧/ ٥٥ ، ٥٦ ، أربعين الرازي/ ٢٤٥ ، شرح المواقف ٨/ ١٧٧ .

(٢) المغنى ٨/ ٣٣١ ـ ٣٣٢ .

ويخيّل إليّ أن تجويز أهل السنة تكليف ما لا يطاق لا يعدو كونه صورة من صور إنكارهم للتحسين والتقبيح العقليين وما تبع القول بهما من نظرية الوجوب على الله . فالجرجاني يقول : « تكليف ما لا يطاق جائز عندنا ، لأنه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء ، يفعل ما يشاؤه ، ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ، ومنعه المعتزلة لقبحه عقلاً »[1] . ويدلنا على تعنتهم المجرد ضد المعتزلة رجوع المتأخرين من فقهائهم إلى قول المعتزلة وأدلتهم القرآنية وتأويلاتهم بانتفاء الإعنات والمشقة عن التكليف. فهذا الشاطبي يقول: «إنه ثبت في الأصول أن شرط التكليف القدرية على المكلف به فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً . وبهذا يرتفع الحرج وما لا طاقة به ، عن الدين»[2] .

وينصُّ ابن حزم على أن من صفة الرحمة والعدل التي قضاها سبحانه في الكتاب أنه لا يكلف أحداً فوق طاقته[3] . ويزعم ابن بطال في شرحه على صحيح البخاري أن إنكار تكليف ما لا يطاق مما أجمع عليه الفقهاء[4] .

والحقيقة أنه لا يقطع هذا الإجماع إلاّ فريق من أهل السُّنّة يتأولون ثلاث آيات في جواز تكليفه ما لا يطلق خطأ حيث إنها لم ترد على معنى التكليف . الأولى قوله للملائكة : ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ ، والثانية في وصف أحد مشاهد القيامة بقوله : ﴿يوم يُكشفَ عن ساقٍ ويُدعَوْنَ إلى السُّجودِ فلا يستطيعُون﴾ ، والثالثة : ﴿قل كونُوا حجارةً أو حديداً أو خَلْقاً مما يكْبُر في صدُوركُم﴾ . فالغرض المسوقة له هذه الآيات جميعاً ـ كما يجمع المفسرون من المعتزلة ـ تبكيتهم وتعريفهم بالعجز عن العلم والإنباء في الأولى ، وعن تدارك التقصير في الصلاة يوم القيامة ، لأنها ليست

---

(١) شرح المواقف ٨/٢٠٠ .
(٢) الموافقات ٢/١٠٧ ، ١٢١ ـ ١٢٣ ، ٣/٢٠ ـ ٢١ .
(٣) رسالة في اتفاق العدل والقدر (الرد على ابن النغريلة)/٢٣٠ .
(٤) الإيثار/٣٥٧ .

دار تكليف في الثانية ، وعن قوة كقوته في الثالثة[1] .

ولم يكن المفسر المعتزلي يكتفي بنقض هذه الشواهد عليهم بل كان يعارضهم بالعديد من نصوص القرآن الكريم الدالة على أنه تعالى لم يكلف أحداً فوق ما يطيق كقوله : ﴿لا يكلّف اللّهُ نفساً إلا وسعَها﴾ ، وقوله : ﴿لا نُكلِّف نفساً إلا وسعها﴾ ، وقوله : ﴿لا يكلِّف الله نفساً إلا ما آتاها﴾ ، وقوله : ﴿يريد اللّهُ بكُمُ اليُسْر ولا يُريدُ بِكُمُ العُسر﴾ وقوله : ﴿يريدُ اللّهُ أن يخفِّفَ عنكُم وخُلِق الإنسانُ ضعيفاً﴾ ، فكلها تؤكد تأويل المعتزلة لها بأنه سبحانه لا يكلف فوق الطاقة ولا يريد إلا اليسر[2] .

كذلك فقد كان المعتزلي يحتج لقوله بما صرحت به الآيات من نفور النفس عما لا تطيق في قوله تعالى : ﴿ربَّنا ولا تُحَمِّلنا مَا لاَ طاقة لَنا بِه وأعفُ عنّا وأغفِرْ لَناوأرحَمنا﴾[3] .

ومضى المعتزلة يتخذون من تلك الآيات محوراً لنفي تكليف ما لا يطاق في سائر الآيات المتشابهة يتقدمها نَفْي الحرج عن التكاليف الدينية في قوله تعالى : ﴿ما جعل عليكُم في الدّينِ مِنْ حَرَج﴾ ؛ الذي وصفه القاضي بأنه من أقوى أدلتهم على أنه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيق ، حيث أنه لو خلق فيه الكفر ولم يعطه قدرةَ الإيمان لكان أعظم الحرج . ويلحق القاضي في بيان ذلك ما في قوله تعالى : ﴿ما يُريدُ اللّهُ ليَجْعَلَ عليْكم من حَرَج﴾ ؛ عقيب ما أوجبه من الطهور بالماء إن وجد ، والتَّيمُّم بالتراب إن لم يوجد برفعه الحرج والتضييق عن المرضى والضعفاء وغير المُطِيقِ للنفقة في الاستئذان من

---

(١) الفائق/٩٢ ، ترتيب المدارك ١١٨/٢ ، المتشابه ٣٦٣/٢ ، الأصول الخمسة/٤٠٠ .

(٢) راجع تذكرة الصاحب/٩١ ، ٩٣ ، المتشابه ٢٦٩/١ ، ٥١٦/٢ ، التهذيب ١٠٦/٦ ، ١٠٧ ، ١٠٥/٨ ، حجج القرآن/٦٦ ، المفاتيح ١٠٨/٢٣ ، ٤٩/٧ ـ ١٥٠ ، ١٥٢ ، الكشاف ١/ ٣٣٥ ، ٥٤٨ ، الإيثار/٣٥٧ ، الفائق/٩١ ، الأصول الخمسة/٤٠١ ، انتصار اليمني / ورقة ١١٩ .

(٣) تنزيه القرآن/٥٠ ، المتشابه ١٣٩/١ ، التهذيب ١٨١/١ ، الكشاف ٣٠٨/١ .

الحرب في قوله تعالى : ﴿ليس على الضُّعفاء حَرَجٌ ولا على المريضِ حَرَجٌ﴾ ، وقوله : ﴿ليس على الضُّعفاء ولا على المرضَى ولا على الذينَ لا يجِدُون ما ينْفِقُون حرجٌ إذا نصحُوا للّهِ ورسُولِه﴾ ، مدلِّلاً بذلك على مراعاة المشرِّع للطاقة في التكاليف[١] .

ومما يزكي به المعتزلة رأيهم هذا قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ حقَّ تُقاتِهِ﴾ ، وقوله : ﴿فاتَّقُوا الله ما اسْتَطَعْتم﴾ فجمعوا بين الآيتين ليولِّدوا معنى جديداً هو أن يتقُوه حق تقاته بمقدار طاقاتهم ، لأنه لا يكلف نفساً إلا وسعها . وقد ذكر الشريف الرضى في الآية ستة وجوه استمدها أصحابها من الآية الثانية والآي السابقات[٢] .

ويقاس على ذلك عند المفسرين من المعتزلة نفيه مشيئة الإعنات عن نفسه تعالى بقوله : ﴿ولو شَاءَ اللّهُ لاعنتَكُم إن الله عزيزٌ حَكيمٌ﴾ . فدلّت مشيئته عدم الإعنات أنه لا يريد ما لا يطاق لكونه إعناتاً ، ولتصريحه بانتفائه في حقه تعالى[٣] .

والقاعدة العامة لقياس المفسر للآية على الآيات السابقة أن تكون الاستطاعة والطاقة مَعْبَراًوشرطاً لتحقُّق المعنى والحكم كما في إرضاع المَرَاضِعِ لأبنائهن وكسوة الأزواج لزوجاتهن في قوله: ﴿والوالِدَاتُ يُرضِعْن أولادَهُنَّ حولَيْن كامِلَيْن لِمَنْ أرادَ أن يُتمَّ الرَّضاعة وعلى المَوْلُودِ لَهُ رزقُهُنَّ وكسْوتَهُنَّ بالمعروف لا تكلَّف نفسٌ إلا وسْعها﴾ ، وقوله بعد ذلك : ﴿ومَتِّعُوهنَّ على الموسعِ قَدْرَهُ وعلى المُقْتِر قدره﴾ إيضاح لإجمال الأولى من تكليف كلٍّ بقدر طاقته، فلو صح ان يكلف الله ما لا يطاق كان لا يمتنع أن يكلف المقتر ما كلف الموسع[٤] .

---

(١) الانتصار لابن خير/ورقة/١١٩ ،المتشابه ٢/٥٢٧ ، التهذيب ٦/٨٩ ، المفاتيح ٧/١٤٩ .
(٢) حقائق التأويل ٥/٢٠٠ ، التهذيب ١/٢١٥ ، تنزيه القرآن/٦٦ ، الكشاف ٣/٢٣٩ ، الواسطة /١٠٠ .
(٣) الكشاف ١/٢٧٣ ، التهذيب ١/١٤٠ .
(٤) المتشابه ١/١٢٦ ، ١٥١ .

ومن نظائر هذه الآية عند المفسر المعتزلي قوله: في فداء الصوم : ﴿وعلى الذين يُطيقُونَه فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكين﴾[1] .

وتعليقه الأمر لإبليس بمقدرته على السجود في قوله : ﴿فسَجَدَ الملائِكةُ كلّهُم أجمعُون إلا إبليسَ أبَى أنْ يكُونَ مع السَّاجِدِين﴾ ، استدلالاً بالإباء على التمكين فعلاً وتركاً[2] .

ومن هذا أيضاً بيانه عذر المتخلفين عن الهجرة من المستضعفين بعدم طاقتهم لها بقوله : ﴿إلاّ المُستَضْعفينَ من الرِّجال والنِّساء والولدان لا يَستطِيعُونَ حيلة ولا يَهْتَدُونَ سَبيلاً﴾ ؛ فقد عذرهم تعالى من حيث كانوا في حكم الممنوعين ، وفي أيدي غيرهم كالمأسورين في ترك الهجرة[3] .

ويجمع لنا المرتضى اليماني فلسفة المعتزلة القرآنية في الطاقة والتكليف في نهاية حديثه عن نفي تكليف ما لا يطاق وهو خير ما أختم به حديثي يقول : « وأوضح من ذلك أنه سبحانه وتعالى كتب الأعمال في الكتب ، وأشهد على خلقه ملائكته الكرام ، ثم نصب الموازين القسط ليوم القيامة ، وأنطق الجلود والأعضاء بعد شهادة الملائكة وصالحي خلقه بعد رسله عليهم السلام . كل ذلك ليقيم الحجة ، حجة عدله وعظيم فضله ويقطع أعْذار المعاندين والجاهلين والمتجاهلين . فالعجب ممن لم يفهم أن ذلك ينافي تكليف ما لا يطاق ويضاده »[4] .

وإلى هنا يصل بنا المفسر المعتزلي إلى غايته في باب العدل أعنى قاعدة الاستحقاق بالتكليف .

* * *

(١) المتشابه ١/١١٧ ، اللمع/٦١ .
(٢) تنزيه القرآن/١٨ ، المتشابه ٢/٤٢٨ .
(٣) المتشابه ١/٢٠٢ .
(٤) إيثار الحق/٣٥٩ ، ٣٦٠ .

الفصل الرابع

الإستحقاق بالتكليف

(١)

إن قول المفسر المعتزلي بالاستحقاق إنما هو تعبير عما استلهمه التكاليف القرآنية الواردة في الآيات ، والوجه الذي حسُن لأجله التكليف . فالتكليف الشرعي عام في القرآن إلا ما خصه الدليل ، ولولا الثواب لما حَسُنت التكاليف في عقول المكلفين التي هي مناط التكاليف[1] .

ويستدل المفسرون من المعتزلة على ذلك بقوله تعالى : ﴿وما خلقْتُ الجِنَّ والإنسَ إلاّ ليعبُدُون﴾ ؛ ويجعلونها محكم الآية الكريمة : ﴿ولقد ذَرَأْنا لِجَهَنَّم كثِيراً من الجِنِّ والإنسِ لهُم قُلُوبٌ لا يفقَهُونَ بِهَا ولهُمْ أعينٌ لا يُبصِرون بِها ولهُم آذان لا يَسمعُونَ بِها أولئك كالأنعام بل هُمْ أضل أولئك هُمُ الغافِلُونَ﴾ . أما اللام في قوله تعالى : ﴿ لِجَهنم﴾ فلام العاقبة وليست لام التعليل أو الغرض كما في المُحكمة . وجاءوا على ذلك بحشد من شواهد القرآن واللغة كقوله تعالى : ﴿فالتقَطهُ آلُ فرعون لِيكون لهم عَدُوّاً وحَزناً﴾ بعد قول امرأة فرعون : ﴿قرَّةَ عَيْن لي ولكَ عَسَى أنْ ينفعنا أو نتّخذَه ولداً﴾ وقوله في يونس/ ٨٨ : ﴿وَقَالَ مُوسَى ربَّنا إنَّك آتيتَ فرعَوْنَ ومَلأَهُ زينةً وأموالاً في الحياة

(١) انظر : التهذيب ٣/٩١ ، ٦/١١١ ، أصول التشريع ـ علي حسب الله/٣١٣ ، شرح نهج البلاغة ١/٣٠١ ، شرح المواقف ٨/٢٣٤ ، الواسطة/٩١ ، أصول الدين/٢٠٩ ، المغني ١١/٣٩٣ ، الموافقات ٢/٣٨٥ .

الدُّنيا رَبَّنَا ليضِلّوا عن سبيلِك﴾ ، وقوله في آل عمران/ ١٧٨ : ﴿إنما نُمْلي لهم ليزدَادوا إثماً﴾ ، واستشهدوا من الشعر القديم قول الشاعر :

لـه مـلك ينـادي كـلَّ يـومٍ   لِـدوا للمَـوتِ وابنـوا للخَـرَاب

وقول الآخر :

وللموتِ تغذو الوالداتُ سِخالَها   كما لِخَرَابِ الدَّهر تُبْنَى المساكنُ

وقول الثالث :

أموَالنا لِـذَوي الميراثِ نَجْمعُهـا   ودورنـا لخـرابِ الـدَّهْـر نَبْنيهـا

وأنشد أبو علي الجبائي للشاعر الجاهلي :

أأُمَّ سَـمـاك فَـلا تـجـزَعِـي   فـلِلمَـوتِ مَـا تَـلِدُ الـوَالِـدَه
فـأقسِمُ لـو قـتلُوا مَـالكـاً   لكـنـتُ لـهُـم حَـيَّـةً راصِـدَه

وأنشد أبو مسلم :

تجزَّعي بعض الوَجْـدِ واعتـرِفي   فكـلُّ والـدٍ للمَـوتِ مـا يَلِدُ

وأنشد الرماني :

لـدوا للمَـوْت وأبْنُـوا للخـرابِ   فكلُّكُـمْ يَصِيـرُ إلى ذَهَـاب[1]

وبهذا حملوا الذَّرْءَ لجهنم على الاستحقاق بعد إرادة العبادة والطاعة من جميع المكلفين ،ورأى المعتزلة في ذلك الاستحقاق تصحيحاً للتكاليف واتساقاً لإحكام المحكم والمتشابه كما رأوا فيه تبياناً للعدالة في الوعد والوعيد الواردين في القرآن طبقاً لما قرروه في باب العدل من حرية الإرادة . فكانوا يقولون : « إن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعد والوعيد ،

---

(١) أنظر : تذكرة الصاحب/ ٩٠ ، ٩١ ، الأصول الخمسة/ ٤٦٤ - ٤٦٦ ، الواسطة ورقة/ ١٠١ ، تنزيه القرآن/ ٣٣٣ ، التهذيب ٢/ ١٠٣ ، ٣/ ٧٢ ، ٤/ ١٢٣ .

والثواب والعقاب . فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن »[١] .

وقد جمع القاضي أخلاف هذه النظرية في قوله إنه : « ثبت حسن تكليف المؤمن ولا وجه لحسنه إلا أنه تعالى أقدره على ما كلفه وقوي دواعيه إليه وأزاح علله فيه . وهذا كله في حق الكافر ثابت ثباته في حق المؤمن ولا فرق بينهما إلا من حيث أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فآمن ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن[٢] .

لقد أدى هذا التأويل إلى تحديد دقيق لمعنى الاستحقاق القرآني وتحديد المسئولية والجزاء في أفعال المكلفين فقرروا أن إرادة الله للثواب أو العقاب تتعلق بالإثابة ولا بالعقوبة إلا حين تكون حقاً مستحقاً وهما تابعان لما في أفعالنا حُسْن وقُبح بمعنى الكمال . فإن الكمال يستتبع الرفع من شأن من اتصف به ، و النقص يستتبع الوضع من شأن من اتصف به . ومعنى الاستتباع انه يناسب العقول وتقبله ولا تأباه وتفرق بينه وبين نقيضه فترى ذم المحسن مناقضاً لما ينبغي عند العاقل في نفس الأمر ، ومدح المسيء كذلك . كما ترى فإن الذم والمدح متناقضان ، وهذا هو معنى الاستحقاق القرآني عند المعتزلة وهم لا يريدون بالاستحقاق ما ذهب إليه خصومهم من الوجوب والحتم على جهة الإلزام وإنما هو مُقتضى ما عرضوا له من آيات في تأويلهم للقرآن في مثل قوله تعالى : ﴿كانَ عَلَى ربِّكَ حَتْماً مَقضِياً﴾ وقوله : ﴿ حَقّاً عَلَيْنا﴾ وأمثالهما[٣] .

---

(١) الأصول الخمسة/٣٥٩ ، تاريخ الفرق الإسلامية/٦٦ .
(٢) الأصول الخمسة/٥١٢ .
(٣) راجع : التهذيب ٤/٣٣٢ ، أعلام النبوة/٦٢ ، الإيثار/٢٦٤ ، العلم الشامخ/١٦٤، الإرشاد/ ٣٨١ ، المنزلة/٧٩ .

وعلى الإجمال فالمقصد الشرعي وراء كل التكاليف في القرآن ـ من وجهة نظر المعتزلي ـ هو أن يعرفنا الله الحَسَن والقبيح في العقل ، ليعرضنا بذلك النفع العظيم الذي لا يمكن أن نصل اليه إلا بفعل ما أُلزمنا ، من الطاعات والحسنات . وهو سبحانه عالم بأنه يوصل هذا النفع إلينا إذا نحن استحققناه[1] .

يظهر المفسر المعتزلي هذا المعنى الدقيق للاستحقاق في كثير من تأويلاته وفي مقدمتها قوله تعالى : ﴿ولا يزَالُونَ مُختلِفِينَ إلاَّ مَنْ رَحِمَ ربُّكَ ولذلك خلَقَهُم﴾ ؛ فكان المتقدمون من مفسريهم يدمجون الرحمة في الاختلاف ويعودون بالضمير إليه ، أما المتأخرون فقد غَلبُوا الرحمة على الاختلاف لقربها من الضمير ، ووضوحها في تصوير معنى الاستحقاق بعد إقرار اختلافهم بين مطيع وعاص[2] .

ولقد كان جمعه تعالى بين الاختلاف والرحمة في هذه الآية ـ من وجهة نظر المعتزلي ـ تأكيداً لقولهم بأن الأعمال أصل الاستحقاق كما جاء في السنة النبوية عن طريق أُبيّ بن كعب أنه قال : « السعيد من سعد بعمله ، والشقيّ من شقى بعمله » . وفي هذا رد على معارضة أهل السنة لهم في إنكار ايجاب العمل للجزاء بحديثين ـ يراهما المفسر المعتزلي متناقضين فيما يقول ابن قتيبة ـ هما قوله عليه السلام : « كل مولود يُولَد على الفطرة حتى يكون أبواه يهوِّدانه أو يُنصِّرانِه». مع روايتهم أنه قال : « الشِقيٍّ من شقى في بطن أمه ، والسعيد من سعد في بطن أمه »[3] .

ومن ثم فـقد تبلور ما كان بين المعتزلة وأهل السنة من اختلاف في

---

(١) المغنى ١١/١٨٦ .

(٢) أنظر : تنزيه القرآن/١٦٧ ، تفسير القرآن العزيز ١/١١٧ ، منازل الحروف/٤ ، الغرر ١/٧٠ ، الكشاف ٢/١٢٠ .

(٣) طبقات المعتزلة/١٣ ، مختلف الحديث/١٥٨ .

العقيدة وتأويل القرآن من خلال نظرية الاستحقاق . ويبدو هذا واضحاً في تعقيب الاسكندري على تأويل الزمخشري لقوله تعالى : ﴿فلا تعلمُ نفسٌ ما أُخْفِيَ لهُم من قرّة أعيُنٍ جزاء بما كانُوا يَعْمَلُون﴾، بقوله : «قال: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ فحَسَم أطماع المتَمنِّين . وعن النبي ﷺ : يقول الله أعددت لعبادي الصالحين ما لا عينَ رأت ولا أذنَ سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بَلْه ما اطَّلعْتُم عليه » . قال الاسكندري : « قال أحمد : يشير إلى أهل السنة لاعتقادهم أن المؤمن العاصي موعود بالجنة ولا بد من دخوله إياها وفاءً بالوعد الصادق . . . فلما وجد قوله : ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ اغتنم الفرصة في الاستشهاد على معتقدات القدرية في أن الأعمال أسباب موجبة للجزاء ولا دليل في ذلك لمعتقدهم مع قوله ﷺ : ﴿لا يدخل أحدٌ منكم الجنة بعمله . قيل : ولا أنت يا رسول الله ؟! قال : ولا أنا ، إلا أن يتغمَّدني الله بفضل منه ورحمة﴾[1]» .

ويؤكد السبكي ذلك بقوله: « إنما الخلاف في أن المعتزلة ومن سلَكَ سبيلهم في التعديل والتجوير زعموا انه يجب على الله تعالى ان يثيب الطائعين ويجب عليه أن يعذب العاصين ، فطاعة المطيعين علة في استحقاقهم ثوابه وزلات العاصين علة في استحقاقهم عقابه . أما أهل السنة من الأشعرية وجميع من خالف المعتزلة فيقولون : « إن الله لا يجب عليه شيء . . وقالوا إن الخلق خَلْقه ، والمُلك مُلكه ، والحُكم حُكمه ، فله أنْ يتصرف في العباد بما يشاء »[2] .

(٢)

يرجع ما بين أيدينا من المصادر بهذا الخلاف إلى أواخر القرن الهجري

(١) الكشاف وهامشه ٢/٥٢٥ .
(٢) طبقات السبكي ٢/٢٨٢ ، ٣٨٣ .

الأول ، حيث كان أبو بكر الأصم يتأول ما في الآيات من معنى الاستحقاق على غرار صنيعه في تأويل قوله تعالى : ﴿فقُطع دابِرُ القَوم الَّذينَ ظَلَموا والحَمْدُ للّهِ ربِّ العالَمِين﴾ ـ إذ يقول : « قيل الحمد لله إذ جازاهم ، والمُجازِي محمود ، لأنهم كانوا مستحقين لذلك »(١) .

ومن معاصري الأصم قطرب النحوي الذي يعد أحد المعتزلة الرواد في بناء نظرية الاستحقاق القرآنية بِمِثْل تأويله النسيان بالترك في قوله تعالى : ﴿نسوا الله فَنَسِيَهِمْ﴾ تحقيقاً للمزاوجة والاستحقاق في العبارة . فتأويل معنى ذلك أنهم تركوا طاعته فتركهم من ثوابه ورحمته ثم يأتي على ذلك بما أنشده ابن عرفه (نفْطويه) :

ولَمْ أكُ عنْدَ الجُودِ للجُودِ قَالِياً ولا كُنْتُ يوْمَ الرَّوْعِ للطَّعنِ ناسياً(٢)

وإنما اكتملت عقيدة المعتزلة في نظرية الاستحقاق القرآنية على أيدي الجبائِيَّيْن ومعاصريهما ، حتى ليمكنني القول بأن مهمة المفسر المعتزلي ابتداء من القرن الثالث الهجري كانت لا تَعْدُو البحث عن معنى الاستحقاق في كل ما يتعلق بالأفعال الإنسانية والإلهية من آيات القرآن . وبذلك كانت نظرية الاستحقاق هي المظهر النهائي لحرية الإرادة في القرآن من وجهة نظر المعتزلة . ومن شواهد أبي عليّ على هذا تأويل قوله تعالى : ﴿ واللّهُ يَدْعُوا إلى دَارِ السَّلامِ ويَهْدِي مَنْ يَشاءُ إلى صِرَاطٍ مُسْتقِيم ﴾، بأنه قويّ في باب الدلالة على العدل لإجماع الأمة على وصفه تعالى بأنه يدعو إلى دار السلام ، ولأن الدعاء في اللغة من الله تعالى هو الأمر ، ولأنه أمر الكل بالإيمان الذي يؤدي إلى استحقاق دار السلام(٣) .

ومن آيات ذلك ما في التغابن من معاني لغوية تؤكد المفاعلة في وصف

(١) التهذيب ٣/٦٦ .
(٢) الغرر ٢/١٣١ .
(٣) المتشابه ١/٣٦٠ .

يوم القيامة بقوله تعالى : ﴿ ذلِكَ يَوْمُ التَّغابُنِ ﴾. قال أبو علي ـ رحمه الله ـ «وصفه تعالى ذلك اليوم ـ وهو يوم القيامة ـ بأنه يوم التغابن إنما يصح على قولنا في العدل . وذلك ينبىء أنهم صاروا مَغْبُونين وأن من فاز وظفر بالجنة فهو غابِنٌ . وذلك لا يصح إلا مع العلم بأنهم قصروا فيما قدروا عليه فلحقهم الغَبْنُ[1]» .

أما ابنه أبو هاشم فيزيدنا إيضاحا لما كان المعتزلة يرمون إليه في نظرية الاستحقاق بأنهم كانوا يعلقون الذم والمدح والإثابة والعقوبة على الفعل والترك ، وأن هذه هي طريقة القرآن قال القاضي : « ذكر شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ أن السمع قد ورد على هذه الطريقة لأنه تعالى قد علق الذم بالفعل ؛ فقد علقه بأن لم يفعل فقال سبحانه : ﴿ فخَلَف من بعدهم خَلْفٌ أضاعوا الصلاةَ واتبعُوا الشهواتِ فسوف يَلقَوْنَ غياً ﴾، وقال تعالى : ﴿ والذين لا يَدْعُونَ مع الله إلَهاً آخر ولا يَقتُلُون النَّفْسَ التي حرَّمَ الله إلا بالحقِّ ، ولا يَزْنُون ومن يفعلْ ذلك يلقَ أثاماً ﴾ فبين أن فعل ذلك يوجب الألم ، وأن تعَرِّي الفاعل منه يوجب الثواب ، وقال تعالى : ﴿ ما سَلَككُم في سقَرْ ؟ قالوا لم نَكُ من المصلِّين . ولم نَكُ نُطْعِمُ المِسكينَ وكنَّا نخوضُ مع الخائِضينَ وكنَّا نُكذِّبُ بِيَوْم الدِّين ﴾ فجمع بين الأمرين في استحقاق العقوبة »[2] .

وبهذه الآيات الأخيرة كان الأصوليون من المعتزلة يستدلون على تلازم الوجوب والاختيار في الاستحقاق الشرعي فيما يقرر ابن أبي الحديد ويفسرها به سائر المفسرين من المعتزلة[3] .

وخلُص المعتزلة من ذلك إلى أن كل ما وصف الله تعالى نفسه به في

(١) المتشابه ٢٠/٦٥٥ ، ٦٥٦ .

(٢) المغنى ١٤/٢٩٦ ، ٢٩٧ .

(٣) شرح نهج البلاغة ١٠/٢٠٣ ، المتشابه /٦٧ ، الكشاف ٣/٢٩٠ .

القرآن من أفعال ؛ فإنّا نرى فيها خيرا وشرا ولكنها استحقاق ، واستدل المعتزلة على ذلك بالآية الكريمة : ﴿ قل اللهمَّ مالِكَ المُلك تؤْتِي المُلكَ من تشَاءُ وتَنْزِع المُلكَ مِمَّنْ تشاء ، وتُعِزُّ من تشاءُ وتُذِل من تشاء . . . ﴾ يتقدمهم الجبائي والكعبي والقاضي قالوا : «إن الإيتاءَ والنَّزع ، والإعزاز والذل منه تعالى ليس على سبيل المختارية ، ولكن بالاستحقاق فإنه يؤتي ذلك من يقوم به ، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿لا يَنَال عَهدِي الظالِمِينَ﴾ ، وقوله في قصة لوط : ﴿إن الله اصطَفاهُ عليكُم وزادَهُ بَسْطةً في العِلم والجِسْم﴾ ، فجعله سبباً للملك »[1] .

ومضى الكعبي ومن بعده الشريف المرتضى في إيضاح الاستحقاق القرآني حاملا للمتشابه على المحكم بقواعد اللغة والعقل في قوله تعالى : ﴿ وإذا أردنَا أن نهْلك قرية أَمَرنَا مُترَفيها فَفَسَقُوا فِيها فحقَّ عليها القولُ فدمَّرناها تَدمِيراً ﴾؛ فيقول : «إن سائر الآيات دلت على أنه تعالى لا يبتدىء بالتعذيب والإهلاك لقوله تعالى : ﴿ إن الله لا يغيِّر ما بقوم حتَّى يغَيِّروا ما بأنفسِهم﴾ ، وقوله : ﴿ ما يفعَلُ الله بعَذابِكُم إن شَكرتم وآمنتُم ﴾، وقوله : ﴿ وما كنَّا مُهلِكي القُرَى بِظلمٍ إلاَّ وأهلها ظالِمون ﴾. فكل هذه الآيات تدل على أنه تعالى لا يبتدىء بالإضْرَار . وأيضا ما قبل هذه الآية يدل على هذا المعنى ، وهو قوله : ﴿ من اهتَدَى فإنَّما يَهْتدِي لنفسِه ومن ضلَّ فإنَّما يَضلُّ عليها ولا تَزِرُ وازرةٌ وِزرَ أخرى ﴾. ومن المحال أن يقع بين آيات القرآن تناقض ، فثبت أن الآيات التي تلوناها محكمة ، وكذا الآية التي نحن في تفسيرها ؛ فيجب حمل هذه على تلك الآيات»[2] .

وبهذا كان المفسر المعتزلي يَرُدُّ دعاوى المخالفين في الجبر وإنكار حرية الاختيار والوجوب في الاستحقاق بمثل صنيع الشريف الرضي في تأويل

---

(١) أنظر المفاتيح ٨/٦ ـ ٨ ، تنزيه القرآن/٥٦ ، ٥٧ ، التهذيب١/١٨٧ ، ١٨٨ .
(٢) المفاتيح ٢٧/١٧٥ ، وانظر : الغرر ١/١ ـ ٤ ، الكشاف ٢/٢٢٧ .

قوله تعالى : ﴿ ليسَ لكَ منَ الأمر شيْءٌ ﴾؛ خطابا للنبي الذي يحتج به المجبِّرة على أن جميع تصرف العبد من فعل الله تعالى. يقول الرضي : « إن الله سبحانه أمر نبيه أن يدعُو الكفار إلى الله تعالى. مكررا على أسماعهم دعاءه ، وناهجا لهم طريق الإيمان ومناره ، ومنذرا لهم ومحذّرا وموقظا ومنبِّها . . . فالمراد إذن بقوله تعالى ﴿ ليسَ لكَ منَ الأمْر شَيءٌ ﴾؛ أي لست بمالك شيئا من عقابهم أو ثوابهم أو استئصالهم[1] ».

ولا فرق عند المفسر المعتزلي بين أفعال الجوارح وأفعال القلوب ، فما تناوله التكليف ونص عليه استدلالا بقول الحق تعالى : ﴿لا يؤاخِذكُم اللّهُ باللَّغوِ في أيمانكم ولكنْ يؤاخِذُكم بما كسبَتْ قلوبُكم ﴾، وأمثاله ؛ كقوله : ﴿ ولَيْسَ عليكم جُناح فيمَا أخْطأتُم بهِ ولكنْ ما تعَمَّدت قلوبُكُم ﴾؛فتأويلهم لذلك أنه : « يدل على أن هذه الأفعال من قبلهم ، لأنه لا يجوز أن نؤاخذَ إلا بما تعمدْناه . . . وهذه الآية تدل على أن أفعال القلوب كأفعال الجوارح وأنها يُستَحقُّ بها العقاب »[2] .

وأوضح ما يستقي منه المفسر المعتزلي وجوب الاستحقاق بعد أداء التكاليف ما في الآيات القرآنية من أوصاف الحساب وتسميته جزاء وأجرا وفاء لأعمال المكلفين في الجنّة والجحيم . وأصل هذا الاستدلال عند المعتزلة ما وصف الله تعالى نفسه به من القيام بالقسط وإحصاء أعمال المكلفين . فهو سبحانه يقول : ﴿ شهد الله أنه لا إلهَ إلاَّ هو والملائكةُ وأولُوا العلمِ قائماً بالقِسْط لا إلهَ إلا هو العزيزُ الحكيمُ ﴾. وليس القيام بالقسط إلا ما نفاه عن نفسه من الظلم والقبائح فقوله : ﴿ ونَضَعُ الموازينَ القسطَ ليومِ القيامةِ فلا تُظْلَم نفس شيئا وإنْ كان مِثقالَ حبَّةٍ من خَردَلٍ أتينَا بِها وكفَى بنا حاسِبينَ ﴾. وكما يفهم المعتزلي من هذه الآية فإحصاء الأعمال هو الإرادة الرئيسية

(١) حقائق التأويل ٥/٢٢٩ .

(٢) المتشابه ١/١٢٤ ـ ١٢٥ ، الفائق لوحات/٨٢ ، ٨٧ ـ ٨٨ .

للاستحقاق في القرآن وعقيدة الاعتزال ، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما في الآيات من تنبيه على كتابة الأعمال واعتبارها لطفا للمكلفين . فليس معنى قوله تعالى : ﴿ وكلَّ شيءٍ أحصيْنَاه كتاباً ﴾ ، مع قوله : ﴿ وإنَّ عليكُم لحَافِظِينَ كِراماً كاتبينَ يَعلمُون ما تفعَلُون . إنَّ الأبرارَ لفي نعيم وإنَّ الفجارَ لفي جَحيمٍ ﴾؛ إلا تحقيق ما يكذِّبون به من الجزاء ، يعني أنهم يكذِّبون بالجزاء والكاتبون يكتبون عليهم أعمالهم ليُجازُوا بها ﴾[1] .

ولم يكن المفسر المعتزلي تعوزه البراهين القرآنية ، فأينما ذكر الجزاء في القرآن فهو معلق على الكسب والأعمال . وتلك هي المقدمة المنطقية للقول بالاستحقاق من وجهة نظر المعتزلي تحقيقا لما تأولوه في الآيات من وجوب على الله بتنزيهه عن كل ظلم وقبيح . ومن صريح شواهدهم القرآنية على ذلك قوله تعالى : ﴿ جزاءً بما كانُوا يعمَلون ﴾، وقوله : ﴿ جزاءً بما كانُوا يكسِبون ﴾، وقوله : ﴿ إنما تجزَوْنَ ما كُنتُم تَعْمَلُون ﴾، وقوله : ﴿ من يعمل سُوءاً يُجزَ به ﴾، وقوله : ﴿ ثم قيلَ للذِّينَ ظلَموا ذُوقُوا عذابَ الخُلد هل تجزَوْن إلا ما كُنْتم تكسِبون ﴾، وقوله : ﴿ كذلكَ نجْزي من أسْرف ولم يؤمِنْ بآياتِ ربه ولَعَذابُ الآخرة أشدُّ وأبقَى ﴾. فتأويل هذه الآيات ونظائرها أنَّ العبد يباشر أعماله ويستحق الجزاء عليهامن الله تعالى إنْ خيرا فخير ، وإن شر فشر[2] .

ومن الأمثلة التي كان المفسرون المتأخرون من المعتزلة يقيسون عليها في تأويل هذه الآيات ما يلفت القاضي النظر إليه في تأويل قوله تعالى : ﴿ هل جزاءُ الإحسانِ إلا الإحْسَان ﴾ مصدِّرا إياه بقوله إنه : « أحد ما استدل

---

(١) الكشاف ٣/٣٢٠ ، وانظر أيضا : ٣١٣/١ ، المتشابه ١٤٢/١ ، ٢/٥٥٠ ، ٦٧٨ ، التهذيب ١٨٤/١ ـ ١٨٥ .

(٢) راجع : الأصول الخمسة/٣٦١ ، المتشابه ٢٠٥/١ ، ٣٦٤ ، التهذيب ٦/٧ـ٨ ، تنزيه القرآن/ ٣٥٠ .

به أصحابنا ـ رحمهم الله ـ على العدل . وذلك أن المطيع قد يعبد الله المدّة الطويلة فيحسن بذلك ، ثم يرتد ويموت عليه ، فلو كان تعالى خلق الكفر فيه لكان قد جازى المحسن بالإساءة التي لا غايةأكبر منها ، وذلك يكذّب ما تقتضيه الآية فإذن يجب أن نقطع بأنه لا يجوز أن يخلق تعالى الكفر والردَّة وأنهما من فعل العبد »[1] .

أما الحاكم فيضرب المثل بتأويل قوله تعالى : ﴿ خلَق اللّهُ السمواتِ والأرضِ بالحقِّ ولتُجزى كل نفسٍ بما كسبَتْ وهم لا يُظْلَمون ﴾، قائلاً : «يدل قوله : ولتُجزى ،على أن الثواب والعقاب جزاء على الأعمال ويدل على أن أفعالهم حادثة من جهتهم ، ليصح الجزاء . ويدل قوله لا يظلمون على أنه لا يعذب أحداً بغير ذنب . وكل ذلك يبطل قول المجبِّرة »[2] .

وبناء على ذلك كان المعتزلة يتأولون الجزاء في القرآن بأنه مرادف للاستحقاق والمكافأة بين الأعمال والمجازاة . وقد صرح الشريف المرتضى بما يصحح هذه النتيجة في تأويلِ قوله تعالى : ﴿ أولئك لهم نصيبٌ مِمّا كسَبوا والله سريعُ الحسَاب ﴾، إذ قال : « المعنى أنه سريع المجازاة للعباد على أعمالهم وأن وقت الجزاء قريب وإن تأخر . ويجري مجرى ، قوله تعالى : ﴿ وما أمرُ الساعةِ إلاّ كلَمحٍ بالبصر أو هو أقربُ ﴾. وإنما جاز أن يعبر عن المجازاة بالحساب لأن ما يجَازَى به العبد هو كفء لفعله ولمقداره فهو حساب له . . . ومما يشهد بأن في الحساب معنى الكفاية والمكافأة قوله تعالى : ﴿ جزاءً من ربِّكَ عَطاءً حسَاباً ﴾ أي عطاء كافيا . ويقال : أحسبني الطعام يحسبني إحسابا إذا كفاني . قال الشاعر :

وإذْ لا ترَى فِي النّاسِ حسْناً يفوتها   وفي النّاسِ حسنا لو تأمّلتَ مُحسِب

---

(١) المتشابه ٢/٦٣٩ .
(٢) التهذيب ٨/٤٨ .

معناه كاف[1] . ويشير إلى ذلك ما نقله الرازي من إجماع المعتزلة في الاستدلال على الاستحقاق بتأويل قوله تعالى : ﴿ قُل أذَلك خيرٌ أم جنةُ الخلد التي وعِد المتَّقون كانتْ لهم جزاءً ومَصيراً ﴾ من وجهين: «الأول: أن اسم الجزاء لا يتناول إلا المُسْتَحَقُّ . فأما الوعد بمحض التفصيل فإنه لا يسمى جزاء . والثاني : لو كان المراد من الجزاء الأمر الذي يصيرون إليه بمجرد الوعد ، فحينئذ لا يبقى بين قوله (جزاء) وبين قوله (مصيرا) تفاوت فيصير ذلك تكراراً من غير فائدة »[2] .

ومضى المعتزلة في تفاسيرهم يقيسون على ذلك كل ما من شأنه أن يفيد معنى الحساب والجزاء . فحين يصف الله يوم القيامة بأنه اليوم الحق في قوله تعالى : ﴿ ذلك اليوم الحقُّ فمن شاءَ اتَّخذَ إلى ربِّه مآباً ﴾؛ فإنهم يتأولونه بالتدليل على أن العبد لا يجزى في ذلك اليوم إلا العدل وأن من يعذَّب فبحق عذِّب[3] .

وبمثل ذلك يتأولون حقوق الكلمة على المجرمين في شهادة الله عليهم في مثل قوله تعالى : ﴿ إن الذين حقَّتْ عليهم كلمة ربِّك لا يؤْمِنون ﴾، وفي شهادتهم على أنفسهم في مثل الآية الكريمة : ﴿ قال الذينَ حقَّ عليهم القول ربَّنا هؤلاء الذين أَغْوَيْنَا أغويناهم كما غَوَيْنَا ﴾،وفي الأخرى: ﴿قالوا إنكم كنتُم تأتونَنا عن اليمين . قالوا بل لم تكونوا مُؤمنينَ . وما كان لنا عليكُم من سلطانٍ بل كنتُم قوما طاغِينَ فحقَّ علينا قولُ رَبِّنا إنَّا لذائقون فَأَغْوَيْنَاكُمْ إنا كنَّا غَاوِينَ ﴾. وليست هذه الآيات مقدرات ومرادات ، وإنما هي بيان منه تعالى لكمال معلوماته في تأويلاتهم منذ بداية إشراق الاعتزال حتى الزمخشري . قال القاضي : « إن المراد أن من المعلوم أنه لا يؤمن وقد سبقت الكلمة من

---

(١) غرر الفوائد ١/٣٨٩ .
(٢) المفاتيح ٢٤/٢٨ .
(٣) المتشابه ٢/٦٧٨ .

الله تعالى بذلك في اللوح المحفوظ لا يؤمن ، لكنه إنما لا يؤمن اختيارا . وكما سبق ذلك في الكتاب فقد سبق فيه أيضا أنه يمكَّن من الإيمان فيعدل عنه بسوء اختياره ولذلك قال تعالى ﴿ ولو جاءَتهم كلُّ آية ﴾ ولو كان ذلك يمنع من الإيمان لم يكن في مجيء الآيات فائدة» [1] .

أما الزمخشري فيتأول الآيات الأخيرات بقوله : فحق علينا : فَلزِمَنا قول ربنا : إنا لذائقون ، يعني وعيد الله بأنا ذائقون لعذابه لا محالة لعلمه بحالنا واستحقاقنا بها العقوبة ولو حكى الوعيد كما هو لقال (إنكم لذائقون) ولكنه عدل به إلى لفظ المتكلم لأنهم متكلمون بذلك عن أنفسهم ونحوه قول الشاعر :

* لقد زَعَمتْ هوازِنُ قَلَّ مالي *

ولو حكى قولها لقال: قلَّ مالُكَ[2].

ويلحق المعتزلة بذلك ما في القرآن من ذكر للأجر حيث علقه الله سبحانه على الطاعات وخص به المؤمنين كما يرد في الآيات الكريمات : ﴿ إن الله لا يظلمُ مثْقَالَ ذرَّة وإن تَكُ حسنةٌ يضاعِفْها ويؤتِ من لَدُنْهُ أجراً عَظيما ﴾، ﴿ الذين ينفقُون أموالهُم في سبيل اللّهِ ثمَّ لا يتْبعُون ما أنفقوا مَنًّا ولا أذىً لهم أجرُهم عندَ ربِّهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزَنون ﴾، ﴿ الذين استجابُوا للّهِ والرَّسُولِ من بعد ما أصابَهم القرْح للذِّين آمنوا منهم واتَّقوْا أجرٌ عظيم ﴾، ﴿ وأما الذِّين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفِّيهمْ أجورهُم واللّهُ لا يحبُّ الظالِمينَ ﴾، ﴿ ومَنْ يَخرُجْ من بيته مهاجِراً إلى اللّهِ ورسوله ثم يدركه الموتُ فقد وقع أجرُه على الله ﴾. فهذه الآيات ونظيراتها دليل المفسر المعتزلي على أن العمل يوجب استحقاق الأجر على الله تعالى ، وأن الأجر

---

(١) تنزيه القرآن/١٦١ ، الكشاف ٢/٨٧ .

(٢) الكشاف ٢/ ٦٠٠ .

يستحق على قدر التقوى . وبذلك يبطل عنده مذهب الجبرية في المخلوق ويسقط قولهم أن حصول الأجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل ، لأن العمل واجب على العبد وأداءالواجب لا يوجب الأجر[1] .

ومما يدخله المعتزلي في باب المجازاة توفيةُ الأعمال كما في قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ تأتي كلُّ نفس تجادلُ عن نفسها وتوَفَّى كلُّ نفسٍ ما عَمِلَتْ وهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ فهذه الآية من أدلة المعتزلة الأساسية على صحة القول بالعدل لأن المجادلة في اللغة لا تصح إلا مع استقلال أفعال المكلف دون جبر عليها بخلق الكفر والإيمان . وصحة ذلك تصحح كون المراد بالتوفية الجزاء على الأعمال بما يوافيها ويساويها ، والدليل على صدق هذه المقدمة في تأويل المعتزلى قوله تعالى في آخر الآية : « وهُم لا يظلَمون » لأن الظلم إنّما يصحُّ في المجازاة لا في نفس العمل[2] .

ومن ثم فقد انعكس هذا كله على تأويلهم وصفه تعالى نفسه بالشكر في صيغتي الفاعل والمبالغة « شاكِرٌ وشَكور » فكان المعتزلي يستشعر في ذلك معنى الاستحقاق وينزع باللفظين إلى التأويل المجازي ، وأن الشكر للعبد مجاز عن إثابة الله للمؤمنين في مثل قوله تعالى : ﴿ ومن تطوّع خيراً فإنَّ الله شاكرٌ عليمٌ ﴾، وقوله : ﴿ ليوفِّيَهم أجورَهُم ويزيدهم من فضلِه إنه غفورٌ شَكور ﴾. ومثيلاتهما . فقد أجمع الشريف المرتضى ، والحاكم والزمخشري ، على أن القديم تعالى يوصف بأنه شاكر مجازا ، لأن أصل الشاكر فاعل الشكر وهو المُظْهِر العامل له والله يتعالى عن ذلك . ومعناه في صفته تعالى أنه يجازي على الطاعة بالثواب تشبيها بالشاكر فيكون معنى قوله : ﴿ فإن الله شاكر عليم ﴾: أنه يجازي من أحسن بالحسن والثواب ،

---

(١) أنظر : المفاتيح ٧ / ٥١ ، تنزيه القرآن/ ٨٨ ، التهذيب ١ / ١٩٩ ، ٢٤٥ ، الكشاف / ٤٢٠ ، أربعين الرازي/ ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

(٢) تنزيه القرآن/ ١٩٨ ، ١٩٩ .

وهو الشكر منه تعالى بقدر ما يستحق العبد من جزاء[1] .

ولما كانت القاعدة القرآنية في الخطاب بالتكاليف تشمل الجن والإنس في مثل قوله تعالى : ﴿ وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدون ﴾، وقوله : ﴿ يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان ﴾. فتأويل ذلك أن الجن مأمورون منهيون وأنهم مختارون بإرادة حرة[2] .

ومن ثم كان على المعتزلة أن يتأولوا ما في القرآن من آيات عن الجن في إطار حرية الإرادة والاستحقاق بالتكليف . فحين يطالع المعتزلي قوله تعالى : ﴿ قُلْ أُوحيَ إليَّ أنه استمعَ نفرٌ مِّنَ الجنِّ فقالوا إنّا سَمعنا قرآناً عَجباً يَهدي إلى الرُّشد فآمنّا به ولنْ نُشرِك بربِّنا أحداً . وأنَّه تعالى جَدُّ رَبِّنا ما اتَّخذَ صاحبةً ولا ولَداً . وأنَّه كانَ يقُول سَفيهُنا على اللّهِ شُططاً وأنا ظَنَنّا أن لن تقول الإنسُ والجنُّ على الله كَذِباً . وأنه كان رجالٌ من الإنس يعوذون برجَالٍ مِّنَ الجن فزَادُوهُم رَهَقاً ﴾؛ فإنه يدل على أن في الجن رجالا كما في الإنس وأنهم يتناسلون . ولذلك قال في آية أخرى : ﴿ أفتتَّخِذُونه وذرِّيَتهُ أوليَاء ﴾، وأن الجن مكلفون ، وأن النبي ﷺ مبعوث إليهم ، وأنهم يعرفون لغة العرب ، والفرق بين المعجز وغير المعجز منها فيما استخلصه الحاكم الجشمي من آثار أسلافه من المفسرين[3] .

أما الزمخشري فيخلِّص لنا العبرة الدينية في الآية مصدقا عقيدة الاعتزال فيقول :«يهدي إلى الرشد ، يدعو إلى الصواب . . . ولن نشرك بربنا أحدا ، أي ولن نعود إلى ما كنا عليه من الإشراك به في طاعة الشيطان . . . ذلك أنهم لما سمعوا القرآن ووفقوا للتوحيد والإيمان تنبهوا إلى الخطأ فيما اعتقده كفرة

(١) أنظر : رسالة المرتضى في علم الكلام/٨٨ ، التهذيب ١ /٩٣ ؛ الكشاف ٢ /٧٧ ، ٢ /٨٣ .
(٢) المقالات ٢ /١١٣ .
(٣) التهذيب ٨ /١١٧ ، غريب القرآن/لوحة ٢٠٣ ظ .

الجن من تشبيه الله بخلقه واتخاذه صاحبة وولدا فاستعظموه ونزهوه عند سفيههم إبليس لعنه الله أو غيره من مَرَدةِ الجن ، والشَّططُ مجاوزة الحد في الظلم وغيره[1] .

أما تعضيد القرآن لذلك وتفصيله عند المفسر المعتزلي فقوله تعالى : ﴿ وإذْ صرفْنا إلَيْكَ نَفراً من الجن يستمعون القرآنَ فلما حَضروه قالوا أنْصِتوا فلما قَضى ولَّوْا إلى قومِهمْ مُنذرين . قالوا يا قومَنا إنَّا سمعنا كتاباً من بعدِ موسى مصدِّقاً لما بين يديه يهدي إلى الحقِّ وإلى طريقٍ مُستقيمٍ ﴾. قالوا : إن في الآية دليلا على أن الجن كانت على اليهودية وهو ما يؤكده المعتزلة نقلا عن عطاء ، وابن عباس (رضي الله عنه) فلما أنذروا قومهم دل ذلك على تكليفهم ، وبالتالي على وعدهم ووعيدهم . وبذلك كان المفسر المعتزلي يردُّ قول من قال أنه لا ثواب للحسن إلا النجاة من النار لقوله تعالى : ﴿ ويُجِرْكُم من عذابٍ أليمٍ ﴾، وعلى رأسهم أبو حنيفة النعمان[2] .

ويحيل المعتزلي هذه الآيات على قول الجن في الآية الكريمة : ﴿ وأنَّا منَّا المسلمون ومنا القَاسِطُونَ فمن أسلَم فأولئك تَحَرَّوْا رَشَداً ﴾؛ تصحيحا لاعتقادهم أن الملائكة شياطيناً وجنًّا في حكم بني آدم ـ لأنهم مكلفون وهو ما يجمعون عليه في قول الزمخشري : « وتذرعهم بمن لا يرى للجن ثوابا ، أن الله تعالى أوعد قاسطيهم وما وعد مسلميهم . وكفى به وعدا أن قال ﴿ فأولئك تَحَرَّوْا رشدا ﴾ فذكر سبب الثواب وموجبه،والله أعدل من أن يعاقب القاسط ولا يثيب الراشد »[3] .

وإجمالا فثبات التكليف إثبات لما يترتب عليه من الاستحقاق ، وقد سمى القرآن الملائكة عباداً . وفي هذا أوضح دليل عند المعتزلة على

---

(١) الكشاف ٢٧٤/٣ .
(٢) نفسه ١٢٥/٣ ، ١٢٦ .
(٣) نفسه ٢٧٦/٣ .

التكليف والاستحقاق كما في قوله تعالى رداً على المشركين : ﴿ وقالوا اتخَذَ الرحمنُ ولداً سبحانه بل عبادٌ مكرَمُونَ . لا يسبقُونَه بالقول وهُمْ بأمْرِه يَعمَلون ﴾ . فتأويل ذلك عند المعتزلي أن إطلاق القول بأنهم يفعلون ما يؤمرون بعد وصفهم بالعبادة والكرامة عند الله دليل على أن الملائكة مكلَّفون[1] .

ولا يترك المعتزلي هذا التأويل دون تأمين عليه ضد الجبر ؛ فليس فعلهم للأوامر إلا سنّة الناس طمعاً في الثواب وفرَقاً من العقاب لقوله تعالى : ﴿ ولله يسجُد ما في السمواتِ وما في الأرض من دابةٍ والملائكة وهم لا يَستكبرون . يخافُون رَبَّهم من فوقِهم ويفعلون ما يُؤْمَرون ﴾ . وتلخيص شاهدهم في الآية قولهم : « من فوقهم ، إنْ عَلقته بيخافون فمعناه يخافونه أن يرسل عليهم عذابا من فوقهم ، وإن علقتَه بربهم حالا منه فمعناه يخافون ربهم عاليا لهم قاهرا كقوله ﴿ وهو القاهر فوقَ عباده ﴾ ﴿ وإنَّا فوقَهم قاهِرون ﴾ . وفيه دليل على أن الملائكة مكلفون مُدَارون على الأمر والنهي والوعد والوعيد كسائر المكلفين . وأنهم بين الخوف والرَّجاء[2] .

وبمثل ذلك كانوا يتأولون قوله تعالى : ﴿ إنا زيَّنَّا السماءَ الدنيا بزينَةٍ الكواكِبُ . وحفْظاً من كل شيطان مارِدٍ . لا يَسَّمَّعون فيها إلى الملأ الأعلى ويُقذَفون من كل جانب دُحُوراً ولهم عذابٌ واصِبٌ . إلا من خَطِفَ الخَطْفة فأتْبَعَه شِهابٌ ثاقبٌ ﴾ . قال الحاكم : «الذي يقول مشايخنا أنه تعالى خلق سبعة أفلاك وعليه التخويف بالبشارة ثم خلق فوق الأفلاك سبع سموات وهي مقر الملائكة وفيها النار وفوقها الجنة وفوقها العرش وزَيَّنَ التي هي الأرض بالكواكب . وتدل أن الشياطين والجن مكلفون »[3] .

---

(١) التهذيب ٦/٢١ .

(٢) الكشاف ٢/٢٠٦ .

(٣) التهذيب ٧/١٥٧ .

وإنما يتعلق تكليف الملائكة بالعرش فهناك ثمانية يحملونه لقوله : ﴿ ويحملُ عرشَ ربِّك فوقَهم يومئذٍ ثمانيةٌ ﴾، ومن حوله الملائكة يطوفون مسبحين قال : ﴿ وترَى الملائكة حافين من حول العرش يُسبِّحون بحمدِ ربِّهم ﴾. وعلى ذلك كان المعتزلة يتأولون ما في الآية الكريمة ﴿ الذين يَحْملون العرشَ ومَنْ حوْلَه يسبِّحون بحَمْد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ﴾ من أدلة التكليف والاستحقاق بقولهم : « تدل الآيات على أن الملائكة مكلفون وأن تكليف هؤلاء يتعلق بالعرش . فمنهم من يحمله ومنهم من يطوف به ، كما نطوف بالبيت »[1] .

إن المفسر المعتزلي إنما كان يصدر في تأويله لفلسفة الاستحقاق القرآنية عن تعليق القرآن لفهم ما في الآيات من المحتوى الديني والاعتقادي على العقل ، الذي كان يسميه أحياناً بميثاقه الذي واثق المكلفين به في عالم الذر في قوله تعالى : ﴿ ألستُ بربِّكم قالوا بلَى شَهدْنا ﴾. فليس البلوغ عند المعتزلة سوى بلوغ هذه الحقيقة بتكامل العقل والميثاق اللذَيْن أودَعَهما الله سبحانه عقولَ المكلفين وخاطبهم بالآيات على أساسه . وأقدم مقالة للمعتزلة في تعريف الفعل هي قول أبي الهذيل بأنه المعقول ، ثم بيان ثُمَامة بن أشرس والجبائي أن البلوغ تكامل العقل ، والعقل هو العلم بالله ورسوله وكتبه[2] .

وبناء على ذلك اصطلح المتأخرون منهم على أن كمال العقل هو معرفتنا بالواجبات الدينية والمقبحات في القرآن والعقل وما ينظمهما معا من الدواعي والألطاف التي تصحح لنا مبادىء التكليف ، وتظهر ما فيها من عدالة الألوهية بتعريضنا في أصل التكليف للثواب والنفع المحض . قال القاضي :

---

(١) التهذيب ٨/١٩ .

(٢) المقالات /١٥٤ ، ١٥٥ ، وراجع أيضا : المغنى ١١/٣٨٣ ـ ٣٨٥ ، التهذيب ٨/١٢٦ ، أصول الدين/٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ .

« فهذه الجملة إذا حصلت في الحي منا كان عاقلا وحسن منه تعالى تكليفه إذا تكاملت سائر شروطه وإنما سميت هذه العلوم بأنها كمال عقل على جهة الاصطلاح من حيث كان التكليف يحسن عندها ، ويصحّ منه النظر والاستدلال إذا حصلت له »[1] . ويقول في موضع آخر ولسنا نعتبر في كمال العقل ما يذهب إليه الفقهاء في كيفية البلوغ ، وإنما نعبر فيه العلوم المخصوصة التي قدمنا ذكرها من قبل »[2] .

ومن تطبيقات القاضي لذلك في تأويله للآيات بيانه للميثاق في قوله : ﴿ واذكروا نعمةَ اللّهِ عليكم وميثاقَه الذّي واثَقكم به إذْ قلْتم سَمَعْنا وأطعنا ﴾، بقوله : « فأمّا الميثاق من الله تعالى فهو العلم بما أودع في العقل من التكليف . ولا عاقل إلا ويقر بأنه يقبح منه الظلم القبيح فيجب عليه الإنصاف وغيره ، فهذا هو المراد . ولذلك قال بعده ﴿ واتقوا الله ﴾ يعني فيما ألزم وكلف[3] .

وبذلك يمكننا القول بأن مفهوم المعتزلة للعقل في القرآن هو القوة على اكتساب هذه العلوم وأدائها استجلابا لما وراء ذلك من الثواب الذي ذكر به المكلفين . ومصداق ذلك إنكارهم على المحدثين وأهل السنّة تكليف الطير والأنعام لقوله تعالى : ﴿ وما من دابَّةٍ في الأرض ولا طائرٍ يطيرُ بجناحَيه إلا أُممٌ أمثالكم ﴾، فإنما ينصرف كونها أمما عند المعتزلي إلى كونها مكتوبة أرزاقها ، وآجالها وأعمالها كما كتب ذلك على البشر فيما يقول الزمخشري[4] .

أما القاضي فيقول : « إن المراد بقوله أمم ، جماعة فأما أن يريد بذلك

---

(١) المغنى ١١/٣٨٦ ، ١٣/٧٠ ، ١٤/٢٦٤ .
(٢) نفسه ١٤/١٧٦ .
(٣) تنزيه القرآن/١٠٢ .
(٤) الكشاف ١/٥٠٣ .

أنهم مكلفون فمحال لأنا إذا كنا نعلم أن الصبي قبل البلوغ لا يكلف لفقد العقل فالبهائم والطير أوْلى بذلك »[1] .

أما الجاحظ فيرى تأويلهم ضَرباً من الأخذ المذموم بالظاهر لاحتجاجهم بآيات من القرآن جاءت على سبيل التمثيل والإعجاز كقوله تعالى : ﴿ إنا عرضْنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبَيْنَ أن يحمِلْنَها وأشفَقْن منها وحَمَلها الإنسان إنه كانَ ظلوماً جهُولا ﴾. وكقوله : ﴿ يا جبَالُ أوِّبِي مَعهُ والطيرُ ﴾، وقوله : ﴿ وإنَّ من الحجارة لَمَا يَتفجَّرُ منهُ الأنهار وإنَّ منها لما شَّقَّقُ فيخرُج مِنه الماءُ وإنَّ منها لما يَهبِط من خشيةِ اللّهِ ﴾[2] .

(٣)

وإحساساً من المعتزلة بما يمكن أن تؤدي إليه فكرة خلوص الداعي من نقضِ ما للأعمال من أثر حاسم في الاستحقاق إذ يصبح المكلَّف مُلجَأ فلا يترتب على فعل من أفعاله مدح أو ثواب ، ولا ذم أو عقاب ، كان عليهم أن يسدوا في تأويلاتهم باب خلوص الداعي على مخالفيهم . ووجد المعتزلة طَلِبَتهم فيما ذكره القرآن من الامتحان والابتلاء والفتنة وراء التكاليف فنصوا على أن التكليف ابتداء لا ينفَكّ عن المشقّة ، وجعلوها شرطا في التكليف القرآني باعتبارها مصلحة ولطَفا في الاستحقاق[3] .

وقد عبر الخليفة المأمون عن ذلك مبينا الحكمة في إنزال آيات الكتب السماوية محكماً ومتشابها محتجا على أحد المرتدين من النصارى قال : « لو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج إلى تفسير

---

(١) تنزيه القرآن/١١٩ .

(٢) الحيوان ٤/٢٨٨ ، ٢٨٩ ، مختلف الحديث/١٦٥ .

(٣) العلم الشامخ/٣٦ ، الفائق/٨١ ، المغنى ١١/١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٤/٨٢ .

لفعل . ولكننا لم نر شيئاً من الدين والدنيا دفع إلينا على الكفاية . ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة ، وذهبت المسابقة والمنافسة ولم يكن تفاضل وليس على هذا بَنَى الله الدنيا »[1] .

وبهذا كان المعتزلة يتأولون ما في القرآن من مظاهر المحنة والفتنة وعلى رأسها قوله تعالى : ﴿ هو الذي أنزَل عليكَ الكتاب منه آياتٌ محكماتٌ هنَّ أمُّ الكتابِ وأُخر متشابهات ﴾ قالوا : « إن المراد أن يميز الله بالمتشابهات الثابت على الحق والمتزلزل فيه ، وليتم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله ، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيها والتلفيق بين معاني المتشابهات ومطابقتها بما في المحكمات من معاني ومقاصد دينية »[2] . فالمشقة هي الجهة المخصوصة للتفاضل في الاستحقاق بين المكلفين على حد قول القاضي : « من المكلفين من كُلِّف المَشاق - وإن لم يكن عاصيا - كالأنبياء وغيرهم . . . على أنا نعلم من حال ما كلفنا ، عقلا وشرعا أنا إنما نستحق به المدح والثواب إذا فعلناه على وجه مخصوص يقتضي فيه المشقة . . . إنا لا نجوز استحقاقه (أي المدح والثواب) إلا فيما يشق أو يجري مجرى الشاق لأمر يرجع إلى سببه أو وقوعه على وجه مخصوص أو مقارنة معنى له . ولذلك قلنا إن قَصَر نفسه على ما يملك من مأكول ومنكوح وعدل عما هو أشهى إليه إنما يستحق الثواب عليه لأنه قارنَه ما يقتضي فيه المشقّة »[3] .

ونصادف أول محاولة مقننة لاطراد المشقة في نظرية الاستحقاق القرآنية في كتابات الجاحظ ، إذْ ينصّ على أنه من المحال على الله أن يجمع بين وجود الاستطاعة وعَدَمِ الدواعي وجواز الفعل ، لكونه عادلا حتى مع من علم

(١) عيون الأخبار ٢/١٥٥ ، العقد ١/٢٥٥ .
(٢) أنظر : المتشابه ١/٥ - ١٨ ، الكشاف ١/٣١٠ ، ٣١١ .
(٣) المغنى ١٣/٤٢٤ ، ٤٢٥ .

أنه يعصي كإبليس مثلا. يقول الجاحظ: «نحن نقول: لو كان إبليس يذكر في كل حال قوله تعالى ﴿ وأنَّ عليكَ اللعنَةَ إلى يَومِ الدِّينِ ﴾ وعلم في كل حال أنه لا يسلِم لوجب أن المحنة كانت تسقط عنه . . . ومن لم يطمع في الشيء انقطعت عنه في أسباب الدواعي إليه . فنقول في إبليس إنه ينسى ليكون مختبرا ممتَحنا ، وليعلموا أن قولنا في مُسْتَرقِي السمع كقولنا في إبليس . وفي جميع هذه الأمور التي أوجب علينا الدين أن نقول فيها بهذا القول»[1] .

أما القاعدة التي أفادها الجاحظ من القرآن وأوجب بها المشقة فهي : «أن الله لو أسقط عن الناس كل ما أثقل ظهورهم واستبشعته نفوسهم وخالف أهواءهم لسقط الامتحان وبطل الاختبار ، إذ لم يكن هناك حلاوة تجتنب ، ومرارة ترتكب ، ولذيذ يؤخر ، وكَرِيهٌ يقدم»[2] .

ولكن الشيخين قد اختلفا في زيادة دواعي من علم أنه يعصي فقال الجبائي إنه لا يحسن زيادة شهوته بينما حسَّن ذلك ابنه أبو هاشم واعترض عليه بتبقية إبليس وتمكينه من الوسوسة إتماما للابتلاء . فكان أبو علي يقول : «إنه تعالى كان عالما أن من يعصي عند وسوسة إبليس كان يعصي بتلك المعاصي بدون وسوسة ولو لم يعلم ذلك لما حَسُنَ تَبْقِيَتَهُ . أما البهاشمة فيردون عليه ذلك بأن الله حكى عن إبليس أنه يقول في الآخرة ﴿ وما كانَ لِي عَليكُم من سلطانٍ إلاّ أنْ دَعَوتكم فاستجَبتم لي فَلاَ تَلوموني ولوموا أنفسَكم ﴾، فلا بدَّ أن يصدق في قوله فاستجبتم لي لصِدق رواية القرآن ، وهذا يدل عند أبي هاشم أنه يحسن منه تعالى مثل هذه التكاليف ، وإن علم أنهم يعصون فيها[3] .

وبهذا التأويل بطل اعتراض المخالفين على المعتزلة بأن إرادة إبليس

---

(١) الحيوان ٦/٢٧٠ ، ٢٧١ .
(٢) العثمانية/٢٧٢ .
(٣) الفائق/٨٣ ، الإيثار/٢٩٧ ، ٣٢٠ ، شرح النهج/١١٠ ، ١٠١ .

غلبت إرادة الله ، وأن خلق الشهوات والقبائح فعل فاعل آخر . فكما تكون القدرة والعلم والخير حسنة وإن تعلقت بالقبح ، فكذلك خلق الشهوات وتعلقها بالقبيح لا يقتضي قبحها لتردد الداعي بين الحسن والقبح . فليس القبح في الشهوة بل في تناول المكلف للمشتهى فيما أجمع عليه المعتزلة يتقدمهم الجبائي . فتزيين الشهوات للناس طبقاً لقوله تعالى : ﴿ زُيِّن للناس حبُّ الشهواتِ من النساء والبَنِينَ والقناطيرِ المقنطرَة من الذهب والفضةِ ﴾، وخَلقُه الهَمَّ في يوسفَ وامرأة فرعون في قوله : ﴿ ولقد هَمَّت به وهمَّ بها لولا أن رأى برهانَ ربِّه ﴾ ليس خلوصا في الداعي والجاء إلى الاتباع وإنما هو ابتلاء لهم . فمن لم يجاهد نفسه استحق بتناوله المعاصي العقوبة طبقاً لحرية الإرادة بعد التمكين وقطع الأعذار[1] .

لقد عدد القرآن مظاهر هذا الابتلاء في الدين والدنيا في مواضع كثيرة كان المعتزلي يتأولها بالصبر والاستحقاق . كما في قوله تعالي : ﴿ لَتُبْلَوُنَّ في أموالكم وأنفسِكم ولتسمَعن من الذينَ أُوتو الكتابَ من قَبلِكم وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أذىً كثيراً. وإنْ تصبروا وتتَّقوا فإنَّ ذلك من عزْم الأمـور ﴾. فخلاصـة ما ينقله الحاكم عن أبي علي، وأبي مسلم، وسائر سلفه أن الآية تدل على أن الدنيا دار ابتلاء وأن المؤمن قد يلاقي الأذى بظهور المذاهب الفاسدة في الدين فعليه أن يصبر في الدين ويجاهد الأعداء إذا أمكنه فيكون ذلك على جهة الاستحقاق[2] .

ويعطينا الحاكم الصورة الكاملة لاعتقادهم بتأويلهم لقوله تعالى : ﴿ ولنبلوَنَّكُم بشيءٍ من الخوفِ والجوعِ ونقصٍ من الأموال والأنفُسِ والثمراتِ وبشِّر الصابرين ﴾. فيقول : « الآية تدل على أن هذه المحن ليست بعقوبة لأنه تعالى وعد بها المؤمنين بل تكون مصلحة وتدل على أنها تكون

(١) أنظر : المتشابه ١/١٢١ ، ١٢٢ ، ١٤٢ ، حقائق التأويل ٥/٥٤ ، الغرر ١/٩ ، ٤٧٧ - ٤٨٢ ، شرح نهج البلاغة/١٠٠ ، ١٠١ ، طبقات المعتزلة/٨٦ .
(٢) التهذيب ١/٢٥١ ، ٢٥٢ .

نعمة لذلك أمرنا بالصبر عليها . ويؤدي إلى درجة عظيمة ، لذلك بشّر بها . وتدل على أن هذه الأشياء إما أن تكون من جهة أو بسبب من جهته حتى يجب الصبر عليها لأن الصبر يجب على جميع ما يلحقه من جهته لكونها عدلا ومصلحة . وما يكون من جهة الظلَمة لا يجب الصبر عليه ولذلك يجب الدفع والأمر بالمعروف ، ولكن يجب الصبر على التخلية التي هي من جهته تعالى ويعتقد أنها لضرب من المصلحة[1] .

ومما يستدل به المعتزلة تعضيداً لمقولتهم هذه قول موسى بعد أن أفاق : ﴿ أتهلكُنا بما فعَل السفهاء منّا إنْ هي إلا فتنَتُك تُضِل بها من تشاءُ وتهْدِي مَنْ تشاء ﴾ . فالفتنة التي يعنيها موسى في رأي المعتزلة هي الشدة في التكليف لما أخذه على سؤاله الرؤية لقومه . فالمعنى إن هي إلا محنتك وابتلاؤك حتى كلمتني وسمعوا كلامك فاستبدلوا بالكلام على الرؤية استدلالاً فاسداً حتى افتتنوا وضلوا باختيارهم لما كانوا جاهلين غير ثابتين في معرفتك[2] .

وليس الابتلاء في كل تلك الآيات إلا مجازاً عن تمكينه للعبد من اختيار أحد الأمرين . فإما ما يريده الله ، وإما ما يشتهيه العبد كأنه يمتحنه حتى يجازيه على حسب اختياره ، كما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿لِيَبْلُوكم أيُّكم أحسَنُ عملاً ﴾ ، وقوله : ﴿ وَإذْ ابتلَى إبراهِيمَ ربُّهُ بكلماتٍ فأتمَّهُنَ ﴾ ونظائرهما[3] .

وتأكيداً للمشقة في نظرية الاستحقاق قالوا إنه لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام والآخر يأمر بالكف ليصح الاختيار ، فالاستحقاق . وقد ذكر في القرآن ما يؤكد إخطار الشيطان للمكلفين بمخالفة أوامر الله

---

(١) التهذيب ١/٩١ .
(٢) تنزيه القرآن/١٣٨ ، الكشاف ١/٥٨٠ .
(٣) أنظر الكشاف ١/١٧٨ ، ٢٣٦ .

وعصيانها ، ومن ثم أجمع المعتزلة على أن الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله ، وأن خاطر المعصية من الشيطان وهو ماسماه القرآن وسوسة وسمى به الشيطان وسواساً خَنَّاساً[1].

وعليه فتأويل خطر الشيطان ـ عند المعتزلة ـ أن ينبه إلى مجاهدة النفس واختيار معصية وساوس إبليس ، فليس يملك إلا الوسوسة أما الاتباع فاختيارنا . ودليل ذلك شهادة الشيطان نفسه في قوله تعالى : ﴿قال الشيطان لما قُضي الأمرُ إنَّ الله وعدَكم وعْدَ الحقّ ووعدْتُكم فأخْلفتُكُمْ وما كانَ لي عليكم من سُلطان إلا أنْ دَعَوْتُكم فاستَجَبْتُم لي فلا تلُوموني ولُومُوا أنفُسُكم﴾ ؛ فإضافته اللوم إليهم دليل اختيارهم ، وأن الشيطان لا يَقْدِر إلا على الوسوسة وأنها لا تزيل الذم والعقاب عمن قَبِل منه وساوِسَهُ ، إذ ليس الدعاء من جنس السلطان . وهذا دليل المعتزلي على تأويل الآية بأن الإنسان هو الذي يختار الشقاوة أو السعادة لنفسه ، وليس من الله إلا التمكين وليس من الشيطان إلا التزيين . ولو كان الأمر جبراً كما تقول المجبِّرة لقال تعالى فلا تلوموني ولا أنفسكم فإن الله قضى عليكم بالكفر وأجبركم عليه[2] .

وترتيباً على ما سبق صح عند المفسر المعتزلي أن الله لطفا منه للمكلفين وتمكيناً للمكلَّفين في الاختيار والاستحقاق نص على أن طريق الاستحقاق مخالفة خاطر الشيطان بقوله : ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخُلوا في السِّلم كافَّة ولا تتَّبعوا خطوات الشيطان إنه لكمُ عدوٌّ مُبينٌ﴾[3] .

كما أنه تمكيناًمنه في باب الاستحقاق يلفت نظرهم إلى ما قطعه الشيطان على نفسه من احتناك ذرية آدم وينفِّرهم من وساوسه بأنها أوامر بالفحشاء

---

(١) راجع : المقالات ٢/١٠٢ ، ١٥٥ ، أصول الدين/٢٦ ، ٢٨ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، نهاية الإقدام/ ٣٢٢ ، الواسطة/١١٤ ، الإرشاد/١٠٤ ، الفروق اللغوية/٦٠ ، الملل/٨٣ .

(٢) أنظر : تنزيه القرآن/١٨٧ ،المتشابه ٢/٤١٦ ، الكشاف ٢/١٧٧ .

(٣) التهذيب ١/١٣١ .

وعاقبتها الفقر فيقول : ﴿لئن أخَّرتني إلى يوم القيامة لأحتنِكَنَّ ذُرِّيتهُ إلا قليلاً﴾ ، ويقول سبحانه : ﴿الشيطانُ يعدكُم الفقرَ ويأمركُم بالفحشاء واللّهُ يَعدكُم مغفرةً منهُ وفضلاً﴾[1] .

وتكاد كلمة المعتزلة تتفق على ضرورة انقطاع التكليف وسقوطه عن أهل الآخرة ، باستثناء فريق من البغداديين الذين احتجوا بقوله تعالى في أهل الجنة : ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما كنتم تعمَلُون﴾ . غير أن الجبائيين وسائر البصريين مجمعون على أن الدار الآخرة هي عاقبة التكاليف التي تنال بالأعمال وذلك يقتضي انقطاع التكليف وصولاً للاستحقاق في الوعد والوعيد . وفي ذلك يقول ابن أبي الحديد : « قد بين الشيوخ ذلك بوجهين : أحدهما الإجماع على المنع من تجويز استحقاق ثواب أو عقاب في الآخرة . والثاني أن الثواب يجب ان يكون خالصاً من المشاق ، والتكليف يستلزم المشقة لأنها شرط في صحته ؛ فبطل أن يجوز استحقاق الثواب في الآخرة للمكلفين المثابين في الآخرة لأجل تكليفهم في الآخرة »[2] .

أما تأويل الآية التي احتج بها البغداديون فعند أبي علي الجبائي أنها ليست بأمر على الحقيقةوإن كانت لها صورته على مثال قوله تعالى : ﴿قُلْ كونوا حجارةً أو حديداً﴾ . وعند أبي هاشم هي أمر ، والغرض عندهما من هذا القول زيادة سرور أهل الجنة إذا علموا أن الله تعالى أراد منهم الأكل وأمرهم به . لكنه ليس بتكليف لأن الأمر إنما يكون تكليفاً إذا انضمت إليه المشقة وهي منافيةٌ لما هم فيه من النعيم والثواب . ويضيف المرتضى إلى ذلك أن أهل الآخرة غير مضطرين ، لأن الاضطرار يذهب بلذة الأفعال والسرور بها ، فشكرهم الله ـ وإن كان عبادة تستحق الثواب ـ لذة لهم ولا ينافي الثواب الحاصل لهم . وقد أكد الله اختيارهم بقوله تعالى : ﴿وفاكهةٍ ممَّا

---

(١) أنظر : الملتقط/٦٦ ، الإيثار/٣٣١ ، طبقات المعتزلة/٨٦ .

(٢) شرح نهج البلاغة ١٤٠/٥ ، وانظر : المغنى ٥١٦/١١ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، العلم الشامخ/٣٦ .

يتَخيَّرونَ﴾ ، فيبطل المرتضى بذلك ما ذهب إليه العلاف من اضطرارهم إلى أفعالهم . أما ابن أبي الحديد فيحيلنا على ترغيبات القرآن في الجن والثواب لنعلم قطعاً أن الجن غير مضطرين إلى أفعالهم[1] .

(٤)

لقد انتهى المعتزلة من دراستهم للقرآن إلى تحديد ثلاثة أنواع من المنافع التي عَرَّض الله لها الأحياء في باب الاستحقاق بالتكليف : منفعة تفضل ، ومنفعة عوض ، ومنفعة ثواب . فأما التفضل فبغير سبب استحقاق ، وأما العوض فمستحق لخلوص داعي الحكمة والعدل ، وأما الثواب فمستحق على وجه التبجيل والتعظيم[2] . وثمة خلاف بين مفسري المعتزلة حول معنى وجوب هذه المنافع . فالبغداديون من المعتزلة يرون الثواب واجباً وجوب جودٍ وتفضل ، فيكون الثواب خلوصاً للدواعي وليس واجباً مما ينتهي بهم إلى الجبر . أما البصريون منهم فيتأولون الثواب واجباً وجوباً لازماً على الله ؛ لأنه كلف العباد ما شق عليهم ، أما ما سُلف من نعمه فتفضل منه عليهم . وبهذا اخذ المتأخرون من مفسري المعتزلة البغداديين ، ولا خلاف بين الفريقين في حسن العقوبة استحقاقاً[3] .

وعلى هذا كان المعتزلة يتأولون ما في الآيات من فلسفة الثواب والعقاب بأنه لا يكون ثواباً إلا بالاستحقاق فيقبح ويفسد معناه عند البصري لو وقع تفضلاً . فالثواب أمر أخص من التفضل بالمنافع والنعيم[4] .

---

(١) أنظر رسالة المرتضى في علم الكلام/٨٨ ، ٨٩ ، شرح نهج البلاغة ٥/١٤١ ، الكشاف ٣/ ١٧٣ ، التهذيب ٨/٧٠ .

(٢) الغرر ١/٤٧ ، المغنى ١١/٨١ ، ٨٢ .

(٣) راجع : العلم الشامخ ٢٢٩ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ١٦٩ ـ ١٧١ ، الفائق/لوحة ١٠٦ ، شرح النهج ٣/ ٣٣٤ ، ١١/٩٠ .

(٤) الأصول الخمسة/٥١١ ، شرح النهج ٦/٣٤٨ ، الملل ١/٥٦ .

وقد عبر الجاحظ عن هذا بقوله : « كل من فعل مما يقدر عليه فهو محمود . . . وزعم أبو إسحق أن الطاعات إذا استوت استوى أهلها في الثواب ، وأن المعاصي إذا استوت استوى أهلها في العقاب ، وإذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استووا في التفضل »[1] . فإجماع البصريين في تأويل قوله تعالى : ﴿أفحَسِبْتُمْ أنّما خَلَقناكُم عبثاً وأنّكم إلينا لا تُرجَعُون . فتعالى اللّهُ المَلِكُ الحَقُّ لا إله إلا هُو ربّ العرْشِ الكريم . ومَنْ يَدْعُ مَعَ اللّهِ إلهاً آخر لا برهانَ له بِهِ فإنّما حسابُه عنْدَ ربِّهِ إنّه لا يُفلحُ الكافِرُونَ﴾ على أنه ثواب مجازاة واستحقاق ، على حين يعتقد المعتزلة البغداديون أن الثواب تفضل من الله سبحانه . ومن ثم ظهر خلاف البصريين والبغداديين في الخلق والغرض منه . قال الحاكم : « قال مشايخنا تعريضاً للثواب الذي لا يجوز التفضل به ، ولما يتضمن من التعظيم والتبجيل ، بل لا بد من استحقاق ، واستحقاقه بالأعمال الصالحة ، وذلك يحصل بالتكليف »[2] .

أما التفضل فزيادة للمؤمنين في ثوابهم كما صرح القرآن في شواهد البصريين بمثل قوله : ﴿لهم ما يَشاءُونَ فيهَا ولدَيْنا مزيدٌ﴾ ، وقوله : ﴿ليوفِّيهُمْ أجورَهُمْ ويزِيدَهُم من فضلِهِ إنّه غفورٌ شكُور﴾ ؛ فيزول ما التبس على البغداديين في مثل قوله : ﴿ليَجزِيَ اللّهُ الذينَ آمنوا وعملوا الصالحاتِ من فَضْلِه﴾ حيث خص المؤمنين بفضل الجزاء . وفي ذلك دليل للمفسر المعتزلي على أنه تعالى يضم إلى ثوابهم التفضُّل ، طرداً للقاعدة القرآنية في مثل قوله : ﴿ليجزيهُمُ اللّهُ أحسَنَ ما عَمِلُوا ويزيدُهم من فَضْله﴾ ، وقوله : ﴿للذين أحسَنُوا الحُسنى وزيادةٌ﴾[3] .

وقياساً على هذه الآيات جمع المعتزلة ما في القرآن من دلالات اللغة

---

(١) الحيوان ٣/٣٩٤ .

(٢) التهذيب ١/١٢١ .

(٣) أنظر : تنزيه القرآن/٣٣٢ ، ٢٧٨ ، الكشاف ٢/٥٧٧ .

العقلية على مثال استدلالهم بكون الأجر غير ممنون في قوله تعالى : ﴿ما أنتَ بنعمةِ رَبِّكَ بمجنُونٍ وإنَّ لك لأجراً غيْرَ مَمنُون﴾ . فتأويل ذلك أن ثوابه غير مقطوع وغير ممنون عليه به ، لأنه ثواب استوجبه بعمله . وليس بِتَفَضُّلٍ ابتداء وإنما نحن الفواضل لا الأجور[1] .

ومن ذلك جمعه بين النعمة والفضل بهذا الترتيب في نسق واحد وتسميتها بالأجر للمؤمنين في قوله تعالى : ﴿ يَسْتَبشِرُونَ بنعْمَةٍ من اللّهِ وفَضْلٍ وأنَّ اللّهَ لا يُضيعُ أجرَ المؤمِنينَ﴾ . ذكر الحاكم ذلك في أحكام الآية راداً على البغداديين وأهل السنّة بقوله : « تدل الآية على أن هناك أجراً مستحقاً خلاف من يقول إن الثواب تفضل ، ومن يقول إنه يستحق على العمل جزاء »[2] .

فالمعتزلة لم يرفضوا فكرة التفضل ، ولكنهم حاولوا الجمع في عقيدتهم بين ما في القرآن من وعد ووعيد وبين الفلسفة القرآنية للجزاء والتفضل في الآيات بما يُحِقّ عدالة الإله ويصدق وعده ووعيده . ولا أكون مُغالياً لو قلت إن القرآن قد صرح بقول المعتزلة في آيات لا تحتاج إلى تأويل هي مثل قوله :﴿من جاءَ بالحَسنةِ فلهُ عشرُ أمثالها ومن جَاءَ بالسَّيِّئةِ فلا يُجْزَى إلا مِثلها﴾ وقوله ﴿ومَن عمِل صالحاً من ذكر أو أنثى وهُو مُؤمِنٌ فأولئك يُدخلُون الجنَّة يُرزقُون فيها بغيرِ حسابٍ﴾ ؛ إذ يقدم لنا الزمخشري الصورة النهائية لعقيدة المعتزلة في الجزاء والفضل تحسيناً وتقبيحاً بقوله : « إن الزيادة على مقدار جزاء السيئة قبيحة لأنها ظلم ، وأما الزيادة على مقدار جزاء الحسنة فحسنة لأنها فضل »[3] . فليس هنا موضع لاعتراض أهل السنة والمحدِّثين على المعتزلة بأنهم ينكرون التفضل في الثواب ، ولا لاحتجاجهم عليهم بالحديث

---

(١) الكشاف ٣/٢٥٦ .

(٢) التهذيب ١/٢٤٥ .

(٣) الكشاف ٣/٥٤ .

الشريف : « لا يدخل أحدٌ منكم الجنة بعمله . قيل ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا ، إلا أن يتغمَّدني اللَّهُ بفضل منه ورحمة » ؛ إذ إن معنى الفضل والرحمة هو التوفيق والألطاف كما بيَّنها المعتزلة مرشدة إلى الأعمال الصالحة المقبولة وإلا لبطل التكليف والجزاء . وعموماً فأصل التكليف عند المعتزلة فضل من الله لأن الغرض منه تعريض العباد للثواب والمنافع ، كما يتأولون قوله تعالى : ﴿قالتْ رسُلُهم أفي اللّهِ شكٌّ فاطر السمواتِ والأرضِ يدعوكُم ليغفر لكُم منْ ذنوبكُم﴾ . قال القاضي : « فبين ان مراده تعالى بتكليفهم هذا الغفران »[1] .

وبهذا يبدو واضحاً أن التفضل أصل لسائر المنافع الدينية عند المفسر المعتزلي ، لكنهم يفرقون بين التفضل غير المستحق ابتداء ، والتفضل بإحقاق المُستَحقّ في الثواب والعوض بما يجعل التفضل معنى آخر وراء الثواب أو العوض . فالمنافع المذكورة في القرآن : إما مستحقة ، وإما غير مستحقة . فما ليس بمستحق هو التفضل ابتداء .

أما المستحق : فإما بالعمل على جهة المدح والتعظيم وهو الثواب ، وإما على الوجه الذي يستحق الأعواض والأبدال في الشاهد ، وذلك مما لا يستحقه الحي منا إلا بفعل غيره به ، وهو العوض . ولهذا فد انعقد إجماعهم على ان استحقاق المكلف أجرة عمله من باب الأعواض والأبدال ، وأنه لا يحسن من القديم تعالى أن يخلق المكلف إلا لبعض هذه الوجوه من المنفعة . أما الفرق بين العوض والثواب ، فهو أن الثواب استحقاق مصحوب بالتعظيم والتبجيل وأن العوض استحقاق محض لا يقارنه التعظيم والتبجيل[2] .

---

(١) هامش الكشاف/٥٢٦ ، المغنى ١١/٢٤٩ ، تنزيه القرآن/١٨٥ .

(٢) راجع : المغنى ١١/٨١ - ٨٢ ، الغرر ١/٤٧ ، الملل ١/٥٦ ، الأصول الخمسة/٤٩٣ - ٥٠٩ .

أما العوض فلا فرق فيه بين الحيوان العاقل وغير العاقل ، فهذه الأعواض استحقاق ناشىء عما يلحقهما من الآلام التي ليست استحقاقاً وعقوبة ، وإنما هي فعل الغير فيهما . وقد ذكر في القرآن من ذلك : المرضُ ، والأمر بإزهاق بعض الأرواح ، والإماتة ، والجوع ، والخوف ، ونقص الثمرات ابتلاء وأمثالها . ولما كان الله منزَهاً عن العبث والقبيح في القرآن فتأويل ذلك كله عند المعتزلي أنه مصالح ، لما يترتب عليها من الأعواض والمنافع التي تُوفِى على الألم ، ولهذا حسن الإيلام منه تعالى[1] .

وأول من التفت إلى فكرة الأعواض في القرآن هو أبو إسحق النظام حيث استدل بقصة الذبيح وقول إبراهيم لابنه : ﴿يا بُنيَّ إنِّي أَرى في المنامِ أنِّي أذبَحُكَ فانظرْ ماذا تَرى قال يا أبتِ أفعلْ ما تُؤْمر ستجُدُني إن شاء اللّهُ من الصابرين . . .﴾ حيث قال إنه لما أباح لنا خالق الشيء والقادر على تعويضه قتله ، كان قتله أسوغ في العقل مع الأذى . وقد أمر الله تعالى إبراهيم عليه الصلاة والسلام بذبح إسحاق أو إسماعيل عليهما الصلاة والسلام فأطاع الوالد وطاوع الولد . وبنى على ذلك أن أجناس الحيوان ، وكل شيء يحس ويألم ، في التفضل سواء[2] . فليست هذه الآلام والأعواض تضييقاً لحرية الإرادة وإنما هي صورة من صور التكليف بالصبر على النوازل تعريضاً للثواب . فكما يوجب الامتناع عن الشهوات الثواب يوجب الصبر واحتمال الآلام هذه الأعواض وعلى ذلك يعتمد المعتزلة في باب العوض فيما يقول أبو هاشم الجبائي[3] .

ويضيف أبو هاشم ضرورة الاعتبار مع العوض في حق المكلفين ليكون

---

(١) أنظر : الأصول الخمسة/ ٢١٢ ، ٤٨٥ ، الفائق/لوحات ٩٧ ـ ٩٩ ، المغنى ١١/ ١٣٤ ، ١٣/ ٤١٨ ، ٤١٩ ، أصول الحديث/ ٢٤٠ ، المقالات ١/ ٢٨٧ ، التمهيد/ ٣٤٢ ، شرح المواقف ٢/ ٢٨ ، المعجزات والكرامات بوسائل ابن تيمية/ ٢٨ ، المجازات النبوية/ ٢٧٠ .

(٢) الحيوان ١/ ١٦٣ ، ٣/ ٣٩٤ .

(٣) المغنى ١١/ ٣٩٠ ، ٤٣٩ .

لطفاً لهم ، تحقيقاً للغرض القرآني من التكليف بدعوة المكلف إلى فعل الواجب ونهيه عن القبيح[1] .

ومن أدلة المعتزلي على ذلك ما يتأولونه في قوله تعالى : ﴿ما أصابَ مِنْ مُصِيبةٍ إلا بإذنِ اللّهِ ، ومن يُؤْمِنْ باللّهِ يَهْدِ قلبه واللّهُ بِكُلِّ شيءٍ عليمٌ﴾ . فخلاصة أقوالهم أنه يدل على وجوب الصبر وتوطين النفس على ما ينزل من جهته تعالى والرضا بذلك وترك الجزع . وهذا إنما يتم على مذهب أهل العدل حيث اعتقدوا أنه تعالى حكيم لا يفعل إلا المصلحة فيعلمون إنما نزل بما فيه صلاحه ، ثم يعوض عن ذلك أضعافاً مضاعفة . فعند ذلك يرضى ويصبر »[2] .

ومن ذلك قوله تعالى :﴿ولنبلونكم بشَيءٍ مِنَ الخَوْفِ والجُوعِ ونَقْصٍ مِنَ الأموالِ والأنفُسِ والثَّمراتِ ، وبشِّر الصَّابرِينَ﴾ ؛ فجمع بين الخوف من الأعداء، والفقر ، والمرض ، وضيق الرزق في الابتلاء ، ثم بشر الصابرين منهم ، فصح تأويلهم لذلك كله بأنه تعريض للأعواض المستحقة بالصبر[3] .

ويجمع المعتزلة على تأويل الجبائي لقوله تعالى : ﴿تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وتُذِلُّ مَنْ تَشاءُ﴾ ؛ بأنه تعالى إنما يُذلُّ أعداءه في الدنيا والآخرة ، ولا يُذِلُّ أحداً من أوليائه ، وإن أفقرهم وأمرَضَهُم وأحوجهم إلى غيره ، فإما الثواب وإما العوض . فصار ذلك كالفَصْد ، والحِجَامَةِ فإنهما وإن كانا يؤلمان في الحال إلا أنهما لَمَّا كانا يستعقبان نفعاً عظيماً ، لا جَرَم لا يُقال فيهما إنهما تعذيب . وإذا وصف الفقر بأنه ذل فعلى وجه المجاز كما سمى الله لِينَ المؤمنين ذلاً بقوله « أذلة على المؤمنين »[4] .

---

(١) الأصول الخمسة/٤٩٣ ، الواسطة/١٠٧ ، المغنى ١٣/ ٣٩٠ ، المحيط/٢٢٨ .
(٢) التهذيب ٨/١٠٢ .
(٣) نفسه ١/ ٩٢ .
المفاتيح ٨/٦ ـ ٨ ، التهذيب ١/ ١٨٧ ، ١٨٨ .

ومما يؤكدون به كون الآلام لطفا تأويلهم للفتنة في الدنيا بالأمراض والبلايا وتعليقه تعالى للتوبة عليها في قوله تعالى : ﴿أَوَلاَ يَرَوْنَ أَنَّهم يُفْتَنُونَ في كلِّ علم مَرَّةً أو مرَّتَيْن ثُمَّ لا يَتُوبُونَ ولا هُمْ يذَّكَّرُون﴾ . قال القاضي : « إنه يدل على أنه تعالى يفعل بالعباد ما يكون أقرب وداعياً لهم إلى التوبة والرجوع إلى الله تعالى وإلى التمسك بالطاعة . . . ويدل على أن الأمراض وما ينزله بالعباد من المصائب لا بد من أن يكون فيه صلاح وتذكر واعتبار »[1] .

أما غير المكلفين المستحقين للعوض ، فإما الطيور والحيوانات ، وإما الأطفال ، فأما الحيوانات والطيور فقد أكد حشرهم ولا معنى لحشرهم - وهم لا يفعلون - إلا بالتعويض لقوله تعالى : ﴿وما مِنْ دابةٍ في الأرضِ ولا طَائِرٍ يَطيرُ بجناحَيهِ إلا أُممٌ أمثالُكُم ما فَرَّطنا في الكتابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إلى ربِّهِمْ يُحشَرُونَ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وإذا الوُحوشُ حُشِرت﴾ ، لا فائدة في حشرها إلا بتوفير الأعواض عليها ؛ لأنها ليست من أهل الثواب فتثاب ولا من أهل العقاب فتعاقب[2] .

ذلك تأويل آلام ما أباحه القرآن والشرع من إيلام الانعام والطير بذبحها وتحميلها والعمل عليها[3] .

أما الأطفال فلم يبلغوا شرائط التكليف فالواجب أن يوصل إليهم ما يستحقونه من الأعواض عما لحقهم من الآلام في الدنيا بعد أن يدخلهم الجنّة مع ما يتفضل به عليهم . ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿وما كُنَّا مُعَذِّبين حتَّى نَبْعَثَ رسُولاً﴾ ؛ فالطفل لم يبعث إليه رسول لأنه غير متمكن من معرفة صدق الرسول ولا من معرفة ما جاء به ، لفقد اكتمال العقل الذي هو أصل سائر

---

(١) المتشابه ١/٣٤٨ ، الواسطة/لوحة ١٠٧ .

(٢) الواسطة/لوحة ١٠٩ ، وانظر الكشاف ١/٥٠٣ ، تنزيه القرآن/١١٩ ، المغنى ١٣/٨٥ .

(٣) انظر: إيثار الحق/٢٢٠ .

الأدلة والتكاليف . ويؤيد المفسر المعتزلي ذلك بالحديث الشريف « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يُفيق ، وعن الصبي حتى يحتلم » ؛ لأن معنى رفع القلم هو ارتفاع التكليف . وغاية ذلك أنه لما لم يكن الصبي مكلفاً لم يحسن تعذيبه ، وبذلك كان المعتزلة يبطلون ما تأوله أهل السنة من تعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم[1] .

ويرجع العهد بهذين الرأيين إلى نجدة بن عامر ؛ ونافع بن الأزرق الخارجيَّيْن حيث كان نافع يُلحق أطفال المشركين بآبائهم ، بينما كان نجدة يمنع من ذلك طرداً لعدله تعالى في باب الاستحقاق . أما نجده فكان يتأول في ذلك قوله تعالى ﴿ولا تزرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخرى﴾ ، ويقربها بأن رسول الله ﷺ نهى عن قتل الأطفال ، فالأوزار معلقة بأصحابها فقط كما تدل الآية الكريمة . أما نافع فكان يتأول قول نوح : ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دَيّاراً إنّك إنْ تذرهم يضِلّوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً﴾ بأنه سماهم بالكفر وهم أطفال ، قبل أن يولدوا[2] .

وقد اتخذ المعتزلة من شاهد نجدة الخارجي محوراً استَقْطَبُوا حوله كل الآيات الدالة على تنزيهه تعالى عن ظلم المكلفين وتخصيص العقوبة بالفاعل المباشر . ومن أكمل الشواهد على ذلك قول القاضي عبد الجبار في بيان أنه تعالى لا يجوز ، أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم لأنه ظلم ويتعالى الله عن الظلم باتفاق لكونه قبيحاً : « وللمخالف في هذا الباب شُبَهٌ من جملتها قولهم إن الكفار أذنبوا فلهذا يحسن تعذيب أطفالهم . قلنا : إن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم ، والله يتعالى عن أن يفعل الظلم وقد نَزَّه نفسه عن ذلك بقوله : ﴿ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾ ، وقال : ﴿ولا يَظلِمُ ربُّك

---

(١) الواسطة/٩١ ، الإبانة/ ٥٦، أصول الدين/٢١١ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، الفائق/لوحة ٤٨ ، المحيط/ ٢٢٩ ، الانتصار/١٥ ، المقالات ٢٥٢/١ ، الملل ٣٤/١ ، ٨٢ .

(٢) شرح نهج البلاغة ١٣٧/٤ ـ ١٣٨ ، الفرق/١٨٩ ، ٣٩٨/٢ .

أحداً﴾ . . . وربما يُورِدُونَ هذا الكلام على وجه آخر فيقولون : إن الولد كالجزء من الوالد فلذلك يحسن تعذيبه بذنب والده . . .

ومما يتعلقون به قولهم : إن تعذيب أولاد الكفرة كتعذيب آبائهم ، لأن الكافر إذا رأى قرة عينه يعذب بين أطباق النيران كان أشد عليه من أن يعذب نفسه فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه . وجوابنا أنه وإن كان ما ذكرته إلا أنه لا يخرج من أن يتضمن تعذيب من لا ذنب له وتعذيب من لا ذنب له قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح على ما مر .

وبعد فلو جاز ذلك في الآخرة للعلة التي ذكرتموها لجاز في دار الدنيا مثله فكان يجب إذا زنا أبوه أن يرجم هو ، وإذا سرق أن تقطع يده ، وإذا قذف أن يجلد ، وقد عرف خلاف ذلك . وربما يتعلقون بالأخبار فيقولون أليس أن النبي ﷺ قال لمن سألته عن أطفال لها في الجاهلية : لو شِئْتِ لأسمعتك في النار » (أي صياحهم وبكاؤهم) . وجوابنا أن هذا الخبر من أخبار الآحاد ومسألتنا طريقها العلم . وبعد فلو صح الخبر ، فالمراد بالأطفال البالغون ، والطفل قد يذكر ويراد به البالغ . قال الشاعر :

عَرَضْتُ بعَامِرٍ والخيْلُ تُردِي ... بأطْفَالِ الحُروبِ مُشَمراتِ

وأما القتل فلا نسلِّمه فإن النبي ﷺ نهى عن قتل أولاد الكفرة والنساء والبهائم ، ومتى تستَّروا بأولادهم ، فإنما يجوز قتلهم ، لأن ذلك ليس بعقوبة لهم وإنما هو تشديد على الكفرة والله تعالى يعوضهم على ذلك »[1] .

ومن أهم أدلتهم في بيان ذلك قوله تعالى : ﴿وإذا الموءُودَةُ سُئِلت بِأيِّ ذَنبٍ قُتِلتْ﴾ ، حيث يقولون إن سؤالها وجوابها تبكيت لقاتلها . قال الزمخشري : « وفيه دليل بيِّن على أن أطفال المشركين لا يعذبون ، وعلى أن

---

(١) الأصول الخمسة/ ٤٧٧ ـ ٤٨٢ ، أنظر ؛ تذكرة الصاحب/ ٩٤ ، الفائق/ ٦٥ ، المتشابه ١/ ٢٧٢ ، ٢/ ٤٥٨ ، تنزيه القرآن/ ١٢٩ ، ٢٠٢ ، الكشاف ٢/ ٥٧٤ .

التعذيب لا يستحق إلا بالذنب وإذا بكَّت الله الكافر ببراءة الموءودة من الذنب فما أقبح به ـ وهو الذي لا يظلم مثقال ذرة ـ أن يكرهه عليها بعد هذا التبكيت فيفعل بها ما تنسى عند فِعْل المُبكِّت من العذاب الشديد السرمد . وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن ذلك فاحتج بهذه الآية »[1] .

ومضى المعتزلة يعضدون ذلك بما في الآيات من تعليق الجزاء على الأعمال الشخصية باعتباره سنة في سائر الأمم لقوله تعالى : ﴿ كذَّب الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِم فَأَتَاهُمُ العَذَابُ مِنْ حَيْثُ لا يَشْعُرُون﴾[2] .

واتخذ المعتزلة من هذه السنة معياراً ينفون به الظلم عنه سبحانه أنْ يعذب بغير ذنب ، فيمتنع في حقه عذاب أطفال المشركين بذنوب آبائهم . ويتجلى ذلك في استحقاق الجزاء بما قدمت أيدي المُجازِيْن كما في قوله تعالى : ﴿ذلِكَ بما قدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وأَنَّ اللّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ للعَبِيدِ﴾ ، وقوله : ﴿وما أصابكُم مِنْ مُصِيبَةٍ فبِمَا كَسَبَتْ أيدِيكُم ويَعفُو عن كثيرٍ﴾[3] .

ومن ذلك ارتهان النفس بما كسبت من ذنوب كقوله : ﴿فَكُلاًّ أَخذْنَا بذنبه﴾ ،وقوله : ﴿كُلُّ امرىءٍ بما كَسَبَ رَهِينٌ﴾، وقوله : ﴿كل نفس بِما كَسَبَتْ رهينةٌ﴾، وتفريقه بين الآباء والأبناء رداً على اليهود في اتكالهم على طاعات آبائهم وفضلهم بقوله : ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قدْ خَلَتْ لها ما كَسَبَتْ ولكُم ما كَسَبْتُم ولا تُسألُون عمَّا كانُوا يَعمَلُون﴾[4] .

ومن ذلك اختصاصه تعالى كل نفس بجزائها في مثل قوله : ﴿فاليَوْمَ لا

---

(١) الكشاف ٣/٣١٦ .

(٢) التهذيب ٢/٧ .

(٣) أنظر : المفاتيح ١٥/١٧٩ ، المتشابه ١/٣٢٤ ، التهذيب ١/٢٥٠ ، ٢/١٠٧ ، ٦/٥٧ ، الكشاف ١/٣٦٦ ، ٢/٢٠ ، ٣/٨٤ .

(٤) أنظر : المتشابه ٢/٥٤٩ ، ٦٧ ، تنزيه القرآن/٣٣٤ ، التهذيب ١/٧٩ ، ٧/٥٣ ، الكشاف ٣/ ١٧٤ ، ٣/٢٩٠ .

تُظلَمُ نفسٌ شيئاً ولا تُجزَونَ إلاّ ما كُنْتم تعْمَلُون﴾، وقوله: ﴿ولتجزى كُلُّ نَفْسٍ بما كَسَبَتْ وهُمْ لا يُظلَمُون﴾، وقوله : ﴿لِيَجزِيَ اللّهُ كُلَّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ﴾ ، وقوله: ﴿اليَوْمَ تُجزَى كلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لاَ ظُلمَ اليَوْمَ﴾ ، وقوله: ﴿ووُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾[1] .

فتأويل ذلك أنه تعالى منزه عن الظلم ، فلا يؤاخذ المكلف إلا بذنبه ؛ فلا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم تحديداً للمسئولية والجزاء، وتحقيقاً للعدالة .

(٥)

وبعد فلقد كانت نظرية الاستحقاق هي الحل الفعال والوحيد الذي يخلص المفسر المعتزلي من مشكلة المتشابهات القرآنية في باب العدل حين تصادفه العبارات التي تنسب الهدى والضلال إلى إرادته تعالى . فسرعان ما كان يتحول بهذه النصوص إلى علمه تعالى وقدرته ويجعلها ألطافاً وتوفيقاً يفعلها الله بمن علم انتفاعه بها من المؤمنين وتسمى هدى وهداية ، ويمنعها غيرهم ممن علم عدم انتفاعه بها وتسمى إضلالاً[2] .

نرى تلك القاعدة في قول الصاحب : « إنه تعالى يهدي العقلاء إلى الطاعة بمعنى أنه أوضح الطريق وبين الدليل وحَسَّن الطاعة ، وقدم الاستطاعة كما قال تعالى : ﴿وأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْناهُم فاستحبُّوا العَمى على الهدى﴾ لأنه إذا لم يهدهم إلى ما أمرهم به لكان في حكم الظالم لهم والله لا يظلم مثقال ذرة . ونقول لن يضل أحداً من الناس يعني عن الدين لأن ذلك من فعل

---

(١) انظر: تنزيه القرآن/ ٢٩٥، ٣٠٨ ، المتشابه ٢ /٤٢٢ ، ٥٧٦ ، التهذيب ١ /١٨٧ ، ٨ /٤٨ ، الكشاف ٢ /١٨٦ .

(٢) الإيثار/ ٣٢٠ ، العلم الشامخ/ ٥٤٧ ، المغنى ٣٣٥ ، ٣٢٦ .

الشياطين والفراعنة الذين ذمهم الله بكونهم مضلين. فقال تعالى : ﴿وأضَلَّهُمُ السَّامِرِيّ﴾ . وقال تعالى : ﴿وأضَلَّ فِرعَوْنُ قومَهُ وَمَا هَدَى﴾ ، وقال تعالى : ﴿ولقد أضَلَّ مِنكُم جِبِلاً كثيراً﴾ . ونقول إن الله يهدي ويضل بمعنى أنه يهدي الذين اهتدوا بالطاعة إلى الثواب ، وبمعنى أنه يضل عن الثواب وأنهم يستحقونه بفسقهم كما قال : ﴿وما يُضِلُّ بِهِ إلاَّ الفَاسِقِينَ﴾ »[1] .

فالألطاف والتوفيق مُوَضِّحٌ دائم في تأويلات المعتزلة لبيان المراد من الآيات في باب الاستحقاق . ذلك أنهم كانوا يرجعون بهما إلى الله تعالى تأولاً لقوله تعالى حكاية عن نبيه شعيب عليه السلام : « إنْ أُريدُ إلاَّ الإصلاحَ ما استَطعْتُ وما توفِيقِي إلاَّ باللّهِ عَليْهِ توكَّلْتُ﴾ . قال القاضي : إن ظاهره يدل على أنه لا توفيق للعبد إلا بالله ، وهذا صريح قولنا ، لأن التوفيق هو عبارة عن اللطف الذي يفعله تعالى ويختار العبد عنده الطاعة ويترك المعصية . فإذا كان المعلوم من حال العبد أنه يفعل ذلك عند أمرٍ من قبله تعالى فذلك الأمر يسمى لطفاً وإذا اتفق عنده فعل الطاعة فيسمى توفيقاً . فلا توفيق إذاً إلا بالله تعالى »[2] .

وعلى ذلك فالمعنى الاجمالي للهدى والإضلال المنسوبين إلى الله في قوله تعالى : ﴿يُضلُّ مَنْ يَشَاءُ ويَهدِي مَنْ يَشاءُ﴾ ، قوله : ﴿يُضِلُّ بِه كثيراً ويَهْدِي بِهِ كثِيراً﴾ ، وقوله : ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللّهُ أنْ يَهدِيهِ يَشرَح صَدرَهُ للإسلام ومَنْ يُرِدْ أنْ يُضِلَّه يَجعل صَدرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾ ، قوله : ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللّهُ فَهُوَ المُهتَدِ ومَنْ يُضلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ أُولياءَ مِنْ دُونِهِ﴾ ، قوله : ﴿من يَشَاءُ اللّهُ يُضلِله ، ومَنْ يَشاءُ يَجعَله على صِراطٍ مُستقيم﴾ وهو أنهما كناية عن ثبوت الكفر والإيمان ، وأن المراد بالإضلال التخلية والخذلان لمن لا لطف له ، والمراد بالهدى وشرح الصدر التوفيق واللطف بمن عرف أنه يجدي عليه

(١) تذكرة الصاحب/٩٣ .
(٢) المتشابه ١/٣٨٢ .

نفعاً . وبهذا يجب استحقاق الثواب والعقاب[1] .

ومن أقدم أدلة المعتزلة على صدق هذه النتيجة ما يروى عن أبي علي في تأويل قوله تعالى : ﴿وإنْ تُصبهُم حَسَنةٌ يقُولوا هذِه مِنْ عنْدِ اللّهِ وإنْ تُصِبْهم سَيّئةٌ يقُولوا هذِه من عِندكَ قُل كلٌّ مِن عِندِ اللّهِ فمَا لهؤلاءِ القَوْم لا يَكادُونَ يَفقهون حديثاً﴾ ، وقوله : ﴿ما أَصابَكَ من حَسَنة فمن الله وما أصابَكَ من سَيِّئةٍ فمن نفسِك وأرسَلناكَ للنّاسِ رَسُولاً وكَفى باللّهِ شهيداً﴾ ؛ إذ يحمل الآية الأولى التي يعتبرها من المتشابهات ، على الثانية التي يعتبرها من المحكمات إزالة للتناقض بين قوله : ﴿قُل كُلٌّ مِنْ عندِ اللّهِ﴾ ، وقوله : ﴿وما أصابَكَ من سَيِّئةٍ فمن نفسِك﴾ . وتحقيقاً لحريةالإرادة والألطاف فيها . قال الجبائي : وقد ثبت أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة ، وتارة يقع على الذنب والمعصية ، ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه أولاً وإلى العبد ثانياً ، ولا بد من التوفيق بينهما . فنقول لما كانت السيئة بالمعنى الأول مضافة إليه تعالى وجب أن تكون بالمعنى الثاني مضافة إلى العبد ليزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين . وقد حمل المخالفون (أهل السنة وأصحاب الحديث) أنفسهم على تغيير الآية وقرأوا : فمن نفسك ؟ أي على الاستفهام فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة في ادعاء المعنيين في القرآن . فإن قيل: لم أضاف تعالى الحسنة التي هي الطاعة إلى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد منكم؟ قلنا : الحسنة وإن كانت فعل العبد فإنما وصل إليها بتسهيله وألطافه فصحَّت الإضافة إليه . وأما السيئة فهي غير مضافة إليه تعالى بأنه فعلها ولا أرادها ولا أمر بها ، ولا رغَّب فيها فلا جرم انقطعت هذه النسبة إلى الله من جميع الوجوه »[2] .

---

(١) أنظر : الانتصار/١٢٢ ، تنزيه القرآن/١٢٦ ، المتشابه ١/٦٠ ، ٦٢ ، التهذيب ٣/١٥٢ ، ١٥٥ ، ٧/١٨٨ ، طبقات المعتزلة/٤٦ ، الكشاف ١/٥٠٤ ، ٥٢٦ ، ٢/١٧١ ، ٢٤٦ ، ٥٧١ .

(٢) الزواجر ١/١١٦ ، المفاتيح ١٠/١٩٠ .

وباستقصاء المعتزلة لما في آي القرآن من مظاهر الهدى والضلال خلصوا إلى أن الله لطف لسائر المكلفين بإزاحة عللهم بأن قوّاهُم على الطاعة وبين لهم ودلهم ، فإن عملوا وفقهم إلى الثواب وطريق الجنة وحكم بهدايتهم . وإن أبَوْا استحقوا الخذلان والإضلال عن سبيل المثوبة بأعمالهم ومُفَاد ذلك أن العبد حر في اختياره الإيمان أو الكفر وأن الله يوفقه أو يخذله بناء على هذا الاختيار . فتأويل قوله تعالى : ﴿فأمَّا مَنْ أعطَى واتَّقَى وصَدَّق بالحُسْنى فسَنُيَسِّرهُ لليُسرى وأمَّا من بخِل واستغنى وكذَّب بالحُسنى فسنُيسِّرهُ للعُسرى﴾ . الحسنى الخصلة الحسنى وهي الإيمان ، أو الملة الحسنى وهي ملة الإسلام ، أو المثوبة الحسنى وهي الجنة . فسَنيسِّرهُ لليسرى فسنهيؤه لها ، والمعنى فسنلطف به ونوفِّقُه حتى تكون الطاعة أَيْسَرَ الأمور عليه وأهونها من قوله : ﴿فمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أن يَهدِيَهُ يَشرَح صَدْرُه للإسلام﴾ ، أما من استغنى وزهد فيما عند الله فسنيسره للعسرى وسنخذله ونمنعه الألطاف حتى تكون الطاعة أعسر شيء عليه وأشده من قوله : ﴿ومَن يُرِدِ أن يضلَّه يَجعل صَدره ضَيِّقاً حرجاً كأنَّما يصَّعَّد في السماء﴾[1] .

ولذلك كان أبو هاشم الجبائي يقول : « إن الإيمان يقال إنه من الله تعالى على جهة المجاز دون الحقيقة »[2] .

وطبقاً لهذه النتيجة كان المفسرون من المعتزلة يتأولون كل ما في الآيات من دلالات ظاهرية على أن الهدى هو الإيمان والإضلال هو الكفر ، وأنهما من فعل الله في العبد .

أما الهدى فحصيلة تأويلات المعتزلة لموارده القرآنية أن للهدى في القرآن تأويلين . أولهما عام هو الدلالة والبيان جرياً على أصل الوضع

---

(١) الكشاف ٤٤٣/٣ ، تنزيه القرآن/٣٧١ .
(٢) المغنى ٥٤/١١ .

اللغوي ، وهو العام لسائر المكلفين ، وثانيهما خاص بالمؤمنين وهو التوفيق وله ثلاثة تأويلات حسب وروده في القرآن هي : زيادة الهدى ، وبمعنى الثواب والهداية إلى طريق الجنة ، وبمعنى الحكم بالهداية لهم[1] .

ومن ثم كان معيار المفسر المعتزلي في الفرق بين النوعين أن الهدى العام هو الدلالة ، ومتى أريد به الإثابة وسائر ما اختص به المؤمنون من الألطاف فهو التوفيق خاصة[2] .

ومثال ما يتأوله المعتزلي من الآيات بالألطاف والهدى العام ، الهداية إلى الصراط المستقيم في قوله تعالى : ﴿اهدِنا الصِّراطَ المُستقيم﴾ وقوله : ﴿قُل إنَّني هدَاني ربِّي إلى صراطٍ مستقيم ديناً قيماً مِلَّة إبراهيم حنيفاً﴾ . فالصراط المستقيم هو دين الإسلام ، وقد بين تعالى أن الهادي هو الله وأنه هدى الجميع وأزاح العلة ببيانه اتصال الدين القيم بملَّة إبراهيم الخليل . والمراد بطلبهم الهداية من الله ، الاستزادة في الأدلة والألطاف والخواطر التي عندها يزداد شرح صدورهم ، وهو ما أمرهم به من الانقطاع إلى الله بقوله : ﴿إيَّاكَ نعبُدُ وإيَّاكَ نستعينُ﴾ . ويستشهدون على ذلك قوله تعالى : ﴿والَّذينَ اهتَدوا زادهُم هُدىً﴾ وقوله ﴿والَّذينَ جاهَدُوا فيما لنهدِينَّهُم سُبُلنا﴾ ؛ كما يؤكدونه بقراءة عبد الله بن عامر « أرشِدنا» بدل « اهدنا»[3] .

ومما يدلل به الفخر الرازي على ذلك تأويلهم قوله تعالى : ﴿كيفَ يَهدِي اللَّهُ قوماً كفَروا بَعْدَ إيمانهم وشَهدوا أنَّ الرَّسُول حقٌّ وجاءهُمُ البيِّناتُ واللَّهُ لا يَهدي القومَ الظَّالِمينَ﴾ ؛ حيث قال : « أما المعتزلة فقالوا : إن أصولنا تشهد بأنه تعالى هدى جميع الخلق إلى الدين ، بمعنى التعريف ، ووضع الدلائل ، وفعل الألطاف : إذ لو لم يعم الكل بهذه الأشياء لصار

(١) المقالات ١/٢٩٨ ، التهذيب ١/٢٩٠ ، ٣/١٥٢ ، الفائق/٦٣ .
(٢) تنزيه القرآن/٣٣ .
(٣) المتشابه ١/٤٥ ، المطاعن/٥ ، التهذيب ١/٥ ، ٣/١٩٨ ، الكشاف ١/٥٣ .

الكافر والضالّ مَعْذُورِينَ[1] .

ويفصل الزمخشري ما كان يرمي إليه أسلافه من أدوات الدلالة والبيان في تأويل الآية الكريمة : ﴿قُلْ هل من شركائكم من يهدي إلى الحقِّ قل الله يَهدِي للحق . أفمَن يهدي إلى الحق أحقُّ أن يتّبعَ أمَّن لا يَهدي إلاَّ أن يُهْدَى ما لكم كيفَ تحكُمُون﴾ قال : « إن الله وحده هو الذي يهدي للحق بما ركب في المكلفين من العقول وأعطاهم من التمكين للنظر في الأدلة التي نصبها لهم ، وبما لطف بهم ووفقهم وألهمهم وأخطر ببالهم ووقفهم على الشرائع . فهل من شركائكم الذين جعلتم أنداداً لله أحد من أشرفهم كالملائكة والمسيح وعُزَير يهدي إلى الحق مثل هداية الله ... « إلا أن يهديه الله »[2] .

ومثل ذلك دعوته إلى دار السلام في قوله : « والله يدعو إلى دار السلام » وتعميم زجره للناس في قوله : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » ؛ وإنذاره المصحوب بإرادة الهبوط من الجنة في قوله : ﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً فإمَّا يأتيَنّكُم مِنِّي هدى فمن تبعَ هداي فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون﴾ . وهدايتهم جميعاً السبيلين في قوله : ﴿إنَّا هديناه السبيل إما شاكراً وإمَّا كفوراً﴾ ، وذكره لإنعامه عليهم بالهداية إلى الإيمان في قوله : ﴿قُلْ لا تَمُنُّوا على إسلامَكم بل الله يُمنُّ عليكم أن هداكم للإيمان﴾ . فبهذه الآيات وأمثالها يؤكد المعتزلي عموم الهداية بالدلالة والبيان فيضفي عليها معاني الاستحقاق وحرية الإرادة كما رأينا[3] .

ويجد الباحث بين يديه سيلاً من تأويلاتهم للهدى الخاص المسمى بالتوفيق بصوره المختلفة . فممّا يؤكد به المعتزلة أن الحكم بالهداية موكول

---

(١) المفاتيح ٨/١٣٥ ، الكشاف ١/٣٣٣ .

(٢) نفسه ٢/٧٤ .

(٣) أنظر : أصول الدين/١٤١ ، شرح المواقف ٨/١٦٩ ، ١٧٠ ، الفائق/لوحة ٦٢ ، ٦٣ ؛ المتشابه ١/٨٧ ، ٣٦٠ ، تنزيه القرآن/٢١٣ ، ٣٢٩ ، الكشاف ٢/٧٢ ، ٣/٢٩٥ .

إلى الله قوله تعالى : ﴿إنّك لا تهدي من أحْبَبْت ولكنَّ الله يَهدِي منْ يشاء وهو أعلم بالمُهْتَدين﴾ ؛ حيث ينبه على رسوله والمؤمنين أن الحكم بالهداية لله وحده حيث إنه عالم بباطن من تحكم له بالهدى وهذا ما لست تعلمه وأنت تطلب من الله أن يوفقه ويهديه . ويصرف الخياط ذلك إلى أن الآية نزلت في أبي طالب[1] .

وقياساً على ذلك يتأول المعتزلي كل ما في الآيات من صريح لفظ الهداية ومرادفاته كما في قوله تعالى : ﴿يُضِلُّ به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ ، وقوله : ﴿يهدي به اللَّهُ من اتّبع رِضوَانَه سُبَل السلام﴾ ، ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم﴾ .

ومن مرادفات الهدي التزكية التي ينكرها على غير المستحقين في قوله تعالى : ﴿إن الذين يشترون بآيات الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاقَ لهم في الآخرة ولا يكلِّمُهُم اللّهُ ولا ينظر إليهم يوم القيام ولا يُزكِّيهم ولهم عذابٌ أليم﴾ . حيث نقل الحاكم عن الجبائي والقاضي أنه تعالى لا يحكم بأنهم أزكياء ولا يسميهم بذلك لارتفاعهم عن الطهر ، وتدنّسهم بالذنوب ؛ بل يحكم بأنهم كفرة فجرة يستحقون العقوبة »[2] .

أما ما كان المعتزلة يتأولون من الهدي بالزيادة فيه ، فقد قاسوه على تصريح القرآن بذلك في حق المؤمنين بقوله : ﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدى﴾، وقوله ﴿والَّذِين اهتدوا زادهم هدى﴾ ، وقوله :﴿إنّهم فِتيةٌ آمنوا بربِّهم وزدناهم هدىً﴾ . قال القاضي : « والمراد بذلك أجمع ما يفعله الله تعالى من الألطاف ، والتأييد ، والخواطر والدواعي ، وإنما يوصف ذلك بأنه هدى لأنه يحل محل الأدلة في أنه كالطريق لفعل الطاعة والباعث عليه »[3] .

---

(١) الانتصار/١١٢ ، التهذيب ٧/٥٥ ، الكشاف ٢/٤٨٠ ، ٣/١٥٢ .

(٢) المتشابه ١/٦٠ ، ٣٦٠ ، المفاتيح ٨/١٣٥ ، التهذيب ١/٢٠٥ ، الكشاف ٢/٧٢ .

(٣) المتشابه ١/٦٢ ، وانظر : ٢/٤٧١ ، ٤٨٧ ، ٦١٦ .

وقاس المعتزلة على ذلك كل ما يفيد التوفيق للمؤمنين في الطاعات كما في قوله تعالى : ﴿ولكنّ حَبَبَّ إليكم الإيمانَ وزَيَّنهُ في قلوبكم﴾ ، وقوله : ﴿رَبَّنا واجعَلْنا مُسلمَيْنِ لَكَ ومِنْ ذُرِّيتنا أمَّة مسلمةً لك﴾ ، وقوله : ﴿ربنا لا تُزِغْ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾ ، وقوله : ﴿وإنْ كانت لكبيرة إلا على الذين هَدَى الله﴾ ، وقوله : ﴿إنما يريد الله ليُذهِبَ عنكم الرِّجس أهلَ البيت﴾، وقوله: ﴿ولو أنهم فَعَلوا ما يُوعظون بِهِ لكانَ خيراً لهم وأشدَّ تثبيتاً وإذا لآتيناهُم من لدُنّا أجراً عظيماً . ولهديناهم صراطاً مستقيماً﴾ ، وقول إبراهيم : ﴿لئن لم يَهدِني ربِّي لأكونَنَّ من القوْم الضالين﴾ . فتأويل هذه الآيات زيادة الألطاف لهم لازدياد المنافع والخيرات التي عرضهم لها بالتكليف[1] .

وإنما تختص زيادة الهدي بالمؤمنين المهتدين من ناحية الاستحقاق لأنه قد بين تعالى في غير ما موضع أن القرآن هُدىً للناس جميعاً ، فعمَّ الكل وإنما خص المتقين من حيث علم اختصاصهم بقبوله ، وانتفاعهم بالهدى والتوفيق فيه . وقد ورد بذلك جملة آيات في الكتاب منها قوله تعالى في وصف القرآن : ﴿هدى للمتقين﴾ ؛ وقوله : ﴿فهَدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنِه﴾ ، وقوله : ﴿فإما الَّذينَ آمنوا بالله واعتَصموا به فسيُدخِلهم في رحمةٍ منه وفَضلٍ ويَهديهم إليه صراطاً مستقيماً﴾ ، وقوله : ﴿وإن اللّهَ لَهَادِ الَّذينَ آمنُوا إلى صراطٍ مُستَقيمٍ﴾[2] .

* * *

أما الصورة القرآنية الثالثة لتخصيص الهدى بالتوفيق والاستحقاق فقد جاءت بعض الآيات بلفظ الهداية في مساق المثوبة والتعظيم . ومن أقوى أدلة

---

(١) المتشابه ٢/٦٢٢ ، تنزيه القرآن ٢١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٢٨٥ ، ٣٢٩ ، التهذيب ١/٨٤ ، ٨/ ٦١ ، الكشاف ١/٣١١ ، ٤٠٦ ، ٥١٣ ، ٥٣٥ ، ١٥٠ .

(٢) المتشابه ١/١٢٢ ، تنزيه القرآن/٧ ، التهذيب ١/٧ ، ١٣٤ ، الكشاف ١/٩١ ، ١٠٩ ، ٤٤٣ ، ٢/٣٥٢ .

المعتزلة في تفاسيرهم على ذلك قوله تعالى : ﴿والّذين قتلُوا في سَبِيلِ الله فَلَنْ يُضلَّ أعمالَهُم ، سَيَهْديهم ويُصلِح بالَهُم﴾ ، وقوله : ﴿إنَّ الَّذينَ آمنوا وعَملوا الصَّالحات يَهْديهم ربُّهُم بإيمانِهم تَجْري من تَحتِهم الأنهارُ في جَنَّاتِ النَّعيمِ﴾ . ودليل المعتزلي في الآيتين أن الهداية جزاء وثواب على الشهادة والأعمال الصالحة والإيمان . فلا يحتمل لفظ الهدي فيهما وفي أشباههما إلاّ الثواب والهداية إلى طريق الجنة . ومن مظاهر ذلك قوله تعالى : ﴿ليس عليك هُدَاهُم ولكنَّ اللّهَ يَهْدي مَنْ يَشاءُ﴾ ، ﴿كيفَ يَهْدِي الله قوماً كفروا بعد إيمَانِهم وشَهدُوا أنَّ الرّسولَ حقٌّ وجاءَهُمُ البيِّناتُ واللّهُ لا يَهدي القوْمَ الظّالمين أولئك جزاؤُهُم أنَّ عليهم لعنة الله .. الخ﴾[1] .

ومن تطبيقات القاضي عبد الجبار العملية لذلك تأويل قوله تعالى : ﴿ولقد بعَثْنا في كُلِّ أُمّة رسولاً أنِ اعبَدُوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقَّتْ عليه الضلالة﴾ ، قال : « ... فسمى نفس العقاب ضلالاً كما سمى نفس الثواب هدى في قوله : ﴿والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم﴾ . والهدي بعد القتل لا يكون إلا بالإثابة ولذلك قال بعده ﴿إن تَحْرِصْ على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل﴾[2] .

ويحمل المعتزلة على الهداية والثواب معنى الهداية إلى طريق الجنة استدلالاً بجواب بعض أهل الآخرة : ﴿قالوا لو هدَانا اللّهُ لهَدَيْناكُم﴾ . قال القاضي : « ذلك في الآخرة غرارهم إذ ؛ لو هدانا الله تعالى إلى الجنة وعدل بنا عن النار لفعلنا ذلك بكم . وهذا يدل على أن الهدى قد يكون على هذا المعنى كما قد يكون بمعنى الدلالة والبيان »[3] .

---

(١) المتشابه ١/٦٣ ، ٣٣٥ ، تنزيه القرآن/٣٢٦ ، التهذيب ٣/١٥٢ ، الفائق/لوحة ٦٣ ، المقالات ١/٢٩٨ ، الكشاف ١/٣٠٠ـ٣٣٣ .

(٢) تنزيه القرآن/١٩٥ .

(٣) نفسه/١٨٧ .

وهكذا أضحى اللُّطف والتوفيق عند المفسرين المتأخرين من المعتزلة هو القاعدة النهائية لتوجيه معاني الهداية في مساقاتها القرآنية المختلفة .

وكما استقصى المعتزلة المقاصد الدينية لما في الاستعمالات القرآنية لكلمة الهداية فقد حاولوا تأول المرامي القرآنية لكلمة الضلال وكشف دلالالتها الاعتقادية من خلال حرية الإرادة وتنزيه الألوهية عن جنس القبح والظلم والفساد . ولما كان الضلال نقيض الهداية لم يكن تأويل المعتزلة لما في الآيات من استعمالات موهمة للضلال ومرادفاته اللغوية من قِبَلِ الإله للمكلفين سوى استطراد البحث في الهداية من الوجهة الإلهية المعاكسة . فليس في استعمالات القرآن للفظ الضلال منسوباً إلى الآلهة إلا ما في قوله تعالى : ﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ ، وقوله : ﴿إن الله لا يَهدِي مَنْ هُو كاذِبٌ كفّارٌ﴾ ، وقوله : ﴿إنّ الله لا يَهدِي القَوْم الكافرين﴾، وقوله : ﴿إنّ الذين كفروا وظَلَمُوا لم يكنِ الله ليغفِرَ لهُم ولا ليهديَهُمْ طريقاً إلاّ طريقَ جهَنَّمَ﴾ وأمثالها من سلب الألطاف والتوفيق كناية عن استحقاق العقوبة بأعمالهم ؛ فيحسن من الله تعالى إضلالهم عن الثواب ويصح للمعتزلي تأويل إضلاله لهم بتخليتهم وذنوبهم[1] .

وفي ذلك يقول محمود الملاحمي : « الضلال يستعمل في مقابلة الهداية في المعاني التي ذكرناها للهداية . . . وليس يجوز أن يفعل الله تعالى الضلال في أحد بمعنى الجهل لأنه قبيح ويتعالى عن فعل القبيح . ولا أن يفعل الاضلال عن الحق لأنه تعالى قد دل جميع المكلفين على الحق . . . فأما الإضلال بمعنى الخذلان والمعاقبة ، والإضلال عن طريق الجنة فإنه تعالى يفعل بالكفار الخذلان في الدنيا وسيفعل المعاقبة لهم في الآخرة .

(١) انظر: المتشابه ١ / ١٥١ ، تنزيه القرآن/٤٨ ، تذكرة الصاحب/٩٣ ، التهذيب ١ / ١٦٩ ، الكشاف ١/٤٣٩ ، ٢ /٤٨٠ ، ٣ /٢٣ .

فعلى هذه المعاني يجب أنْ تُحْمَل الآيات التي فيها الإضلال نحو قوله : ﴿يُضِلُّ من يشاء ويهدي من يشاء﴾ ؛ أي يخذل الكفار والفساق ويلطف للمؤمنين . . . قال تعالى : ﴿ويضلّ الله الظالمين﴾ أي يخذلهم ويعاقبهم ، لأنهم استحقوا ذلك بظلمهم ؛ كما قال تعالى : ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾ »[1] .

ومما يؤكد به المعتزلة معنى العقوبة في إضلاله تعالى لهم وصفه للشيطان وللكافرين والظالمين والفاسقين بالضلال وذمهم ، فلولا ذلك لما حسن منه ذم إبليس بقوله : ﴿ولقد أضلَّ منكم جِبِلاً كثيراً﴾ ، وذَمَّ فرعون بقوله : ﴿وأضَلَّ فرعونُ قومَهُ وما هَدى﴾ ، ولما صح أن يصف استحقاقهم للضلال بفسقهم في مثل قوله : ﴿وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين الذين ينقضُون عهد الله من بعد ميثاقه﴾ . كما أنه نسب الضلال إلى المكلفين وأصنامهم بمثل قوله : ﴿رب إنَّهُنَّ أضلَلْنَ كثيراً من الناس فمَنْ تَبِعَني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم﴾ ، وقوله : ﴿قل إن ضَلَلْتُ فإنما أضلّ على نفسي وإن اهتديت فبما يُوحِي إلي رَبِّي﴾ ، وقوله : ﴿ودَّتْ طائِفةٌ من أهل الكتاب لو يُضِلُّونَكم وما يُضلّون إلاّ أنفُسَهُم﴾[2] .

ولا أدل عند المفسر المعتزلي على أن الضلال فعل العبد ، وعلى بطلان قول المخالفين أن الضلال خلق لله في المكلفين من تسميتهم مجرمين على لسان أهل النار : ﴿وما أضلّنَا إلا المجرمون﴾ : وبراءة الله منهم في قوله : ﴿وما كنت متَّخذاً المُضِلِّينَ عُضُداً﴾ . وقد استدل أبو علي الجبائي على ذلك بورود قوله تعالى : ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾ ، مرفوعاً محتجاً بأنه لو كان الخالق للفرد الإيمان لَنَصَبَ وقال:

---

(١) الفائق/لوحة ٦٣ .

(٢) المتشابه ١/٦٧ - ٧٠ ، تنزيه القرآن/٦٣ ، ١٨٩ ، ٢٢٨ ، ٢٩١ .

﴿فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾[1] .

وبهذا كان يرد المعتزلة حجة أهل السنة في قوله تعالى : ﴿أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون﴾ ، وفي قوله : ﴿الله خالق كل شيء﴾ . على أن الضلال من فعله تعالى .

وقد استوفى أبو علي الجبائي الجواب عن الآية الأولى بما لم يَزد مفسرو المعتزلة عليه من بعده فيما يقول القاضي قال : « إنه معنى خلقكم وما تعملون » أي خلقكم وما تعملون فيه ، بتقدير محذوف اقتضاه تعلق قوله : « وما تعملون » بالنحت المتقدم عليه ، فيكون معناه خلقكم وما تعملونه من الأصنام . فقد ذكر العمل وأراد المعمول فيه ؛ ولذلك ذكره على طريق التقريع لهم والتوبيخ ، فدل على أنه أراد المنحوت دون النحت لأنه تعالى إنما ذكر ذلك لِيُقَرِّع عبّاد الأصنام ويوبخهم .

ومعلوم أن التوبيخ والتقريع لا تعلق له بعملهم ، وإنما يتعلق بما عملوا فيه من الأصنام فأراد تعالى أن يبين أنه الخالق لما يحاولون عبادته . ويمثل لذلك من اللغة بقولهم فلان يعمل الأبواب والحُصْرَ، وفلان يعمل الطين . ومن بعده قاس المعتزلة على ذلك قوله تعالى : ﴿يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل﴾ ؛ وقوله في وصف حية موسى : ﴿تَلْقَفُ ما يأفِكُون﴾ ، « تلقف ما صنعوا » . أما المرتضى والزمخشري فقد اعترضا على أهل السنّة في تأويل « ما » بالمصدرية ، لأنه أضاف العمل إليهم بقوله : تعملون ؛ فكيف يكون عملاً لهم والله خلقه ، وكيف يحتج عليهم بما خلقه فيهم ، وإنما حجته تعالى عليهم أنه خلق العابد والمعبود فكيف يعبد المخلوقُ المخلوق[2] .

---

(١) المتشابه ٢/٦٥٥ ، تنزيه القرآن/٢١٣ ، ٢٥٩ .

(٢) أنظر : المغنى ٨/٣٠٨ ، المتشابه ٢/٥٨٢ ، تنزيه القرآن/٢٩٨ ، الغرر ٢/٢٣٦ ، ٢٣٩ ، الكشاف ٢/٦٠٥ ، الإيثار/٣٥٠ ـ ٣٥٣ .

ويرد أبو هاشم احتجاج السنية بالآية الثانية بأن « كل » في العرف اللغوي للمبالغة لا للشمول والاستغراق ، قال القاضي : « قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ إن التعارف في استعمال هذه اللفظة قد جرى بمعنى التكثير والمبالغة كقوله تعالى : ﴿ وأُوتِيتُ كل شيء﴾ ، وقوله : ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شيء﴾ ، ﴿يُجْبَى إليه ثمرات كل شيء﴾ ، ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ . . . وكقول الرجل : أكلنا كل شيء ، وعندنا كل خير . وعلى هذا خاطب عز وجل العرب ، وإنما أراد ما هو من فعله تعالى دون الظلم والفساد وغير ذلك »[1] .

وبناء على ذلك كان المفسرون من المعتزلة يتأولون ما ورد في القرآن من الضلال منسوباً إلى الله تعالى بحمله على المجاز اللغوي طبقاً لما يحمله هذا اللفظ من معنى الهلاك والإذْهاب في أصل وضعه اللغوي من خلال نظرية الاستحقاق . ومن خلال تلك المحاولة اجتمعت كلمة المعتزلة على أن الإضلال في حقه تعالى يتضمن ثلاثة معاني يمكن أن يؤول بها الضلال في المساق القرآني :

أولها : التسمية للضالين والحكم عليهم بالضلال . ويعتمدون في ذلك على قول أبي عمرو والجرمي إن « أفعل » يُستَعمَل في نسبة الفعل إلى المفعول احتجاجاً بقول العرب : كذَّبْت الرجل ، وأكذبْتُه ، وقوله تعالى : ﴿فإنهم لا يكذِّبونك ـ ولا يكذبونك﴾ بالقراءتين جميعاً . وذكر أبو عمرو أن أكذبت وكذَّبت جميعاً بمعنى نسبة الكذب إلى المكذِّب .

وثانيها : خَذْلُهُم بمنعهم الألطاف والتوفيق والتسديد والتأييد الذي يفعله بالمؤمنين ، لعلمه أنه لن يجدي عليهم ، فيخلى بينهم وبين المعاصي . وكأنهم لما ضلوا أخبر أنه تعالى أضلهم ، أي أنهم ضلوا عن دينه .

---

(١) المغنى ٣٠٩/٨ .

وثالثها : إهلاكه لهم عقوبة منه على ما فرط منهم[1] . وقد يجمع المفسر المعتزلي بين هذه المعاني في تأويلاته كما يقرر القاضي في تأويل الآية الكريمة : ﴿وأمّا الذين كفروا فيقُولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً يُضِلُّ به كثيراً﴾ بقوله : «إنَّا إنما ننكر أن يضل تعالى عن الدين بخلق الكفر والمعاصي وإرادتها ، كما ننكر أن يأمر بها ويُرَغِّب فيها ، ولا ننكر أن يُضلَّ من استحق الضلال بكفره وفسقه ، وقد نص الله تعالى على ما نقوله في تفسير هذه الآية ودل عليه . . . ونقول إنه يضل من استحق العقاب بالعاقبة ، وبأن يعدل بهم عن طريق الجنة وبأن لا يفعل بهم من الألطاف ما ينفعهم، ولا نقول إنه يضل عن الدين بأن يخلق الضلال فيهم »[2] .

والغالب على تأويل المعتزلة للضلال في حقه تعالى حقوق العقوبة ، فيجب تلقائياً تخليتهم عن الألطاف والتوفيق ، وخذلانهم وتسميتهم ضالين بأعمالهم فتتأكد حرية الإرادة والاستحقاق معاً . فتأويل جمْعِ المعتزلة لمثل قوله تعالى : ﴿يضل الله من يشاء﴾ ، وقوله : ﴿أفرأيتَ مَنِ اتّخذ إلٰهَهُ هواه وأضله الله على علم﴾ ؛ وقوله :﴿فَمِنْهُمْ من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة﴾ ، وقوله :﴿فَمَنْ يهدي من أضلَّ اللّهُ﴾ ، وقوله : ﴿من يهد الله فهو المهتدى ومن يُضلّلْ فأولئك هم الخاسرون﴾ ، وقوله : ﴿من يضلل الله فما له من هادٍ﴾ ، وقول نوح : ﴿ولا تزِدِ الظالمين إلا ضلالاً﴾ ، عِلمُهُ تعالى بمن يستحق اسم الضلال والعقوبة فيخليه وذَنْبَه ، ويخذله فلا يلطف له ، ولا يوفِّقه ولا يؤيده . وتلك قاعدة مطردة لا تختلف حتى في الدعاء بالإضلال فمعنى ذلك أنهم ضلوا والداعي يَعْلَمُ استحقاقهم للتسمية بالضلال فيستغيث الله أن يحق عليهم الضلالة ويخلِّيهم ويخذلهم[3] .

---

(1) راجع : المتشابه ١/٦٥ ـ ٦٧ ، المقالات ١/٢٤٤ ، ٢٧٣، أصول الدين/١٤١ ، إبانة الأشعري/ ٢ , ، تاريخ بغداد ٩/٣١٣ ، البغية/٢٦٨ ، تأويل مشكل القرآن/٩٢ ـ ٩٣ .

(2) تنزيه القرآن/١٥ .

(3) أنظر : تأويل مشكل القرآن/٩١ ، المغنى ٨/٣١٨ ، المتشابه ٢/٦٠٦ ، تنزيه القرآن/٩٥ ، =

وقياساً على التأويل المجازي للضلال بالاستحقاق كان على المفسر المعتزلي أن يتأول ما ورد في القرآن في آي كثيرة استدل بها أهل السنة على خلق الله للكفر والضلال في المكلفين . وذلك نحو الختم على القلب ، والسمع ، والطبع ، والكنان ، والرَّيْن على القلوب ، والوقر في الآذان ، والغشاوة على البصر ، التي يتأولها المعتزلي بكونها إسناداً مجازياً إلى أحد متعلقات الفعل[1] .

ومن أقدم الأدلة العقلية عند المعتزلة على هذا التأويل لتلك الأوصاف قول أبي الهذيل العلاف جواباً عن كل ما كان يتعلق به أهل السنة : « إن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة لهم . فلو كان المراد بهذه الآيات ما ذكرتم لقالت العرب للنبي ﷺ : كيف تأمرنا بالإيمان ، وقد طبع الله على قلوبنا ، وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا، ولكن ذلك من أقوى القوادح بنبوته. فلما لم يكن كذلك علمنا أن المراد غير ما ذكرتم »[2] .

وروى الخياط عن جعفر بن مبشر أنه كان يجمل قاعدة المعتزلة في تأويل الهدى ، والضلال ، والختم ، والطبع ، ومتعلقاتها بقوله : « أعلن أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمَكْرُمَةٍ ثم يحول دونها ، ولا أن ينهى عن قاذورة ثم يدخل فيها ، وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت »[3] .

فوصفه القلوب بالطبع والختم عليها وعلى السمع وتغشية الأبصار في مثل قوله تعالى : ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾ مع قوله: ﴿أفرأيتَ من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم

= ١٤٠ ، ١٦٥ ، ٣٥٨ ، الكشاف ٢/١٦٨ ، ٥٠٨ ، ٥٧١ ، ٣/٣٠ ، ١١٥ ، ٢٧٣ .

(١) الزواجر ١/١١٨ ، العلم الشامخ/١٠٣ .

(٢) العلم الشامخ/٢٤٣ .

(٣) طبقات المعتزلة/٧٦ .

على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة﴾ ، وقولهم : ﴿قلوبُنا غُلْفٌ بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤ مِنُون إلا قليلاً﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون﴾ ، وجَعْله الأكِنَّة على قلوبهم والوقر في الأذان في قوله : ﴿ومنهم من يستمعون إليك وجعلنا على قلوبهم أكنّة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا﴾ ، وقوله : ﴿وجعلنا قلوبهم قاسية﴾ ، تأويل هذه الآيات استحقاقهم ذلك بأفعالهم . ولكن البغداديين يرون أنه سماهم وحكم عليهم بالضلال وشهد باستحقاقهم . قال الخياط : أما قوله ﴿ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ فليس ذلك على أنه منعهم مما أمرهم به ـ تعالى عن ذلك ـ ولكنه على الاسم والحكم والشهادة . ألا تراه يقول بكفرهم ، وإنما ختم على قلوبهم بما فيها من الكفر » أما البصريون يتقدمهم الجبائيان فقد زعموا أن الختم والطبع وسْمٌ وَسَم الله قلوبهم به ليعلمه الملائكة ، يعرفون به قلوب الكفار فلا يَدْعُون لهم لاستحقاقهم العقاب[1] .

وقياساً على ذلك كان المعتزلة يتأولون سائر ما في الآيات مما يدل ظاهره على خلقه تعالى للضلال وأسبابه في العباد . ومن ذلك تأويلهم الأمر بالفسق والكفر في قوله تعالى : ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مُتْرَفِيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾ ، وفي قوله : ﴿ليكفروا بما آتيناهم وليتمتعوا فسوف يعلمون﴾ . أما الأولى فمجاز لغوي يوضحه قولهم أمرته فعصى ، ودعوته فمضى ، فقد طلب الله منهم إيثار الطاعة على المعصية فآثروا الفسق فاستحقوا الدمار والعذاب[2] .

أما الثانية فالغرض البلاغي من لام الأمر فيها كونه مجازاً عن الخذلان

---

(١) راجع : الانتصار/١٢١ ، مفردات الراغب/١٤٢ ، الإرشاد للجويني/٢١٣ ، شرح المواقف ٨/ ١٦٨ ، المتشابه ١/٥٣ ، تنزيه القرآن/٩ ، ٩٩ ، ١٠٣ ، ١١٨ ، الملل ١/٩١٥ ، التهذيب ٣/ ٤٣ ، ١٥٤/٧ ، الكشاف ١/١١٩ ، ٤٣٥ ، ١٣/٢ ، ١١٥/٣ ، المغنى ١٠٣/١٣ .

(٢) أساس التقديس/١٧٩ ، الغرر ١/١ ـ ٤ ،ةالملتقط/٣٥ ، تنزيه القرآن/٣٠٢ ، الكشاف ٢/ ٢٧ .

والتخلية قياساً على قول اليائس للمصمِّم على الشيء : « أنت وشأنك وافعل ما شئت »[1] .

وحين يصف الله نفسه بتزيين أعمال الكافرين في مثل قوله تعالى : ﴿إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زَيَّنَّا لهم أعمالهم فهم يعمهون﴾ ، وقوله : ﴿وكذلك زَيَّنَّا لكل أمة عَمَلَهُم﴾ ، فهذا إسناد مجازي على سبيل الاستعارة لما متعهم ، وأنعم عليهم فاتبعوا شهواتهم وبطرهم فكأنه زين ذلك لهم . وقد يكون مجازاً حكمياً بإمهاله الشيطان الذي يزين لهم أعمالهم ، فأسنده إليه لأن المجاز الحكمي تصححه بعض الملابسات . وهي بعد ذلك متشابهة محكمها ما في القرآن كقوله : ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ ، وقوله : ﴿وما كنا مُهْلكي القُرَى إلا وأهلُها ظالمون﴾ ، وقوله : ﴿وأمّا ثمودُ فهديناهُم فاستحبُّوا العَمَى على الهدى﴾[2] .

أما لام التعليل فيؤولها المفسر المعتزلي بلام العاقبة إن هي سبقت أفعال الضلال والمكر والزيادة في الإثم منسوبة إلى الله كقوله : ﴿ربنا إنك آتَيْت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا رَبَّنَا ليضلوا عن سبيلك﴾، وقوله : ﴿وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها﴾ ، وقوله : ﴿لا يحسبَنّ الّذينَ كفَرُوا أنما نملي لهم خيراً لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً﴾ وغيرها . فالمراد بذلك أن عاقبة أمرهم استحقاق العذاب بضلالهم ومكرهم وآثامهم التي آثروها على الطاعة[3] .

أما ما ينسب إليه سبحانه من الفتنة فتأويله : إما الامتحان بالتكليف كما في قوله تعالى : ﴿قال فإنا فَتَنَّا قومَكَ من بعدكَ وأضلَّهم السامري﴾ ، وقوله :

---

(١) الكشاف ٢/٥٠١ .

(٢) تنزيه القرآن/١٢٥ ، الملتقط/٣٥ ، الكشاف ١/٥٢٢ ، ٣٤٢ .

(٣) حقائق التأويل ٥/٢٧٧ ، المتشابه ١/٣٠٧ ، تنزيه القرآن/١٢٦ ، تنزيه الأنبياء/٧٥ ، التهذيب ٣/١٥٠ ، البرهان ٤/٣٤٨ .

﴿وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء مَنَّ الله عليهم من بيننا﴾ وهو قول أبي علي الجبائي . وإما هو العذاب المستحق بالكفر وسوء الفعل كما في قوله تعالى : ﴿ومن يُرِدِ اللّه فِتْنَتَه فلن تملك له من الله شيئاً﴾ ؛ ويصدقون تأويلهم هذا بقوله تعالى : ﴿يومَ هم على النار يُفْتَنُونَ﴾[1] .

أما ما يوهمه قوله تعالى: ﴿قُلْ هل أنبئكم بِشَرٍّ من ذلك مثوبةعند الله من لعَنَهُ اللّهُ وغضب عليه وجعل منهم القِرَدَة والخنازير وعَبدَ الطاغوت﴾ من أنه أراد منهم عبادتهم ، فتأويل ذلك إما بعطف الفعل «عَبَد» على قوله: «من لعنه الله » ؛ فيكون تقدير الكلام من لعنه الله ومن غضب عليه ، ومن جعل الله منهم القردة والخنازير ، ومن عبد الطاغوت وهو تأويل أبي علي وسائر البصريين . أما البغداديون فيتأولون جعل بأنه حَكَمَ وسماهم بأنهم عُبّاد الطاغوت ويقرأون « عُبُد » الطاغوت بضم الباء في عبد على أنه جمع عابد لا على قراءة من قرأ بالفتح قالوا لأنه إخبار عن ماض وليس داخِلاً في المجعول[2] .

أما ما أضافه إلى نفسه من نِفَاقِهِمْ في مثل قوله : ﴿فأعقَبهُم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه﴾ ، وإرادته السوء بالبعض في قوله : ﴿وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مَرَدَّ له﴾ ؛ فكناية عن استحقاقهم للتخلية بينهم وبين ذنوبهم وخذْلِهم ، ويضاف إلى الثانية أن السوء ينصرف إلى المحن والشدائد في التكليف مجازاً[3] .

وكذلك كان المعتزلة يفعلون في تأويل تلك الكثرة من الآيات التي ظاهر ألفاظها أن الله مهّد للعصاة بخَلْق أسباب الكفر والضلال كأن يَمُدَّ الكفار

---

(١) المفاتيح ٢٢/١٠٠ ، المتشابه ١/ ٢٥ ، التهذيب ٣/٧٢ ، الكشاف ١/٤٦١ .
(٢) المتشابه ١/٢٢٩ ، الغرر ٢/١٨١ ، ١٨٢ ، طبقات المعتزلة/٨٦ .
(٣) تنزيه القرآن/١٥٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ .

في الطغيان في مثل قوله تعالى : ﴿الله يستهزىء بهم ويَمُدُّهُم في طغيانهم يعمهون﴾، وقوله : ﴿فنَذر الذين لا يَرْجُون لقاءَنا في طغيانهم يعمهون﴾، وأن يسلط الشياطين على الكافرين بقوله : ﴿ألم ترأنّا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزُّهُم أزًّا﴾، وقوله ﴿وقَيَّضْنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم وحق عليهم القول في أمم قد خلت﴾،وأن يغوي بعض المكلفين في قوله :﴿قال فيما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم﴾ ، وكما قال نوح : ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردتّ أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يُغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾ .

وكقوله: ﴿فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة ، وكقوله في زيادة كفرهم : ﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذابٌ أليم﴾ ، وقوله : ﴿نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾ ، وإزاغة قلوب الكافرين بقوله : ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم لِمَ تؤذونني وقد تعلمون أني رسول الله إليكم فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ ، وصرف قلوب الكافرين بقوله : ﴿سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها﴾ ، وقوله : ﴿ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم﴾ . فالمراد في هذه الآيات وأمثالها أنهم استحقوا ما ذكر فيها عقوبةً لهم بأعمالهم على سبيل المزاوجة كما في قوله تعالى : ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه﴾ ؛ وقوله : ﴿وجزاءُ سيئةٍ سيّئةٌ مثلها﴾ فكأنه لما لم يَقْسُرْهُمْ ويلجئهم إلى الإيمان ، ولما خذلهم باستحقاقهم ولم يلطف لهم ولما مكنهم وأقدرهم وخلّى بينهم وبين إبليس كان بذلك باعثاً لهم على الضلال والغواية وتزيينها لهم[1] .

أما ما وجده المفسرون من المعتزلة مكتوباً في القرآن واحتج به عليهم المخالفون من إغفال بعض القلوب في قوله تعالى : ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه

---

(1) راجع : الملتقط/٥٣ ، حقائق التأويل ٥/٢٦ ، المتشابه ١/٥٦ ، ٢٧٥ ، تنزيه القرآن/١١، ١٠٣ ، ١٥٧ ـ ١٥٩ ، ٢٢٣ ، ٣١٢ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، الغرر ١/٣٠٨ ـ ٣١٤ ، ٢/١٤٤ ـ ١٥٠ ، ٢٤٦ ـ ٢٤٧ ، التهذيب ١/١٠ ـ ١١ ، ١٣ ، الكشاف ١/١١٤ ، ٣١١ ؛ ٥٤١ ، ٢/ ٩٦ ، ٢٩١ ، ٣/٧٠ ؛ ٢٢٦ ، المفاتيح ٢١/٢٥١ .

عن ذكرنا واتّبع هواه وكان أمره فرطاً﴾ .

فالمأثور عن أوائلهم يتقدمهم الجبائي والقفال أن الإغفال للشيء مصادفته غفلا أو غافلاً وإن رَوَوْا متأولين جواز تأويل الإغفال بتعرية القلوب عن سمَةِ الإيمان الواردة في قوله تعالى : ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾ . وبأنه خلى بين الشيطان وبين القلب . ويستدل الجبائي على أن الإفعال من فَعَل أن يصادف الفاعل المفعول حاوياً للفعل لأنه يقال في اللغة أجْبَنْتُ فلاناً ، وأبخلته وأفحمته ، إذا صادفه كذلك . أما القفال فيصرح في استدلاله بترجيح هذا الوجه في تأويل الإغفال بقوله : « والدليل عليه ما روى عن عمرو بن معد يكرب الزبيدي انه قال لبني سليم : قاتلناكم فما أجبنّاكم ، وسألناكم فما أَبْخَلَناكم ، وهجوناكم فما أفحمْناكمُ ، أي ما وجدناكم جبناء ولا بخلاء ولا مفحمين . ثم يقول : حَمْلُ اللفظ على هذا المعنى أولى»[1] .

وبعد فإن نظرية الاستحقاق تمثِّل الفكرة الأساسية في باب العدل وما رتبه عليها المعتزلة من أصول الوعد والوعيد ،والمنزلة ، والأمر بالمعروف . كما أنها تعد المقصد الديني الأسمى من وراء التنزيل والشرع ، إذ إن الاستحقاق هو الهدف من وراء العقيدة والتكاليف . ومن ثم كان هدفاً حقيقاً لدى المفسر المعتزلي استيضاح ما في الآيات الواردة في تلك الأبواب من أبعاد هذه الفكرة باعتبارها محوراً تدور حوله التكاليف القرآنية على اختلافها ولطَفاً للمكلفين في أداء هذه التكاليف .

---

(١) انظر: المتشابه ٢/٤٧٤ ، تنزيه القرآن/٢١١ ، المفاتيح ٢١/١١٥ - ١١٧ .

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية

١ ـ آثار البلاد وأخبار العباد ـ القزويني ـ بيروت / ١٩٦٠.

٢ ـ الإبانة عن مذهب أهل العدل ـ الصاحب بن عباد « ضمن كتاب الأسماء والصفات » ؛ تحقيق : محمد حسن آل ياسين ـ النجف ـ العراق / ١٩٦٣ .

٣ ـ إبراهيم بن سيار النظام . د . محمد عبد الهادي أبو ريدة . لجنة التأليف، القاهرة / ١٩٤٦ .

٤ ـ الأحكام السلطانية ، للماوردي ـ الحلبي ـ القاهرة .

٥ ـ أحكام القرآن ـ الجصاص ـ استانبول ١٣٣٥ ـ ١٣٣٨ .

٦ ـ أحكام القرآن ـ القرطبي ـ ثالثة ـ القاهرة / ١٩٦٦ .

٧ ـ الاختلاف في اللفظ ـ ابن قتيبة ـ ضمن كتاب عقائد السلف ـ الاسكندرية / ١٩٧١ .

٨ ـ أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري ـ د . عبد الحكيم بلبع ـ القاهرة / ١٩٥٩ .

٩ ـ الأربعين في أصول الدين ـ فخر الدين الرازي ـ حيدر أباد / ١٣٥٣ .
١٠ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة ـ الجويني ، القاهرة / ١٩٥٠ .
١١ ـ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب = معجم الأدباء . نشرة مرجليوث ، هندية ، القاهرة / ١٩٢٣ .
١٢ ـ أساس التقديس ـ فخر الدين الرازي ـ القاهرة / ١٩٣٥ .
١٣ ـ أسباب النزول ـ الواحدي ـ القاهرة / ١٩٦٨ .
١٤ ـ الإسلام ـ الفريد جيوم ـ ترجمة : د . محمد مصطفى هدارة ، د . شوقي السكري . القاهرة / ١٩٥٨ .
١٥ ـ أصول التشريع الإسلامي ـ د . على حسب الله ـ القاهرة / ١٩٥٩ .
١٦ ـ الأصول الخمسة = شرح الأصول الخمسة .
١٧ ـ أصول الدين ـ البغدادي ـ استانبول ١٩٢٨ .
١٨ ـ الاعتصام ـ الشاطبى ـ القاهرة / ١٩١٣ .
١٩ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ فخر الدين الرازي ـ تحقيق : د . علي سامي النشار ـ القاهرة / ١٩٣٨ .
٢٠ ـ أعلام النبوة ـ الماوردي ـ القاهرة / ١٩٣٥ .
٢١ ـ أعيان الشيعة ـ السيد محسن الأمين ـ بيروت / ١٩٦٠ .
٢٢ ـ الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ ـ الحازمي ـ الهند / ١٣١٩ .
٢٣ ـ إعلام الموقعين ـ ابن القيم ـ القاهرة ١٣٢٥ ـ ١٣٢٦ .
٢٤ ـ الاقتصاد في علم الاعتقاد ـ الغزالي ـ القاهرة .
٢٥ ـ الإكليل ـ ضمن رسائل ابن تيمية .
٢٦ ـ ألف باء ـ البلوي ـ القاهرة / ١٢٨٧ .
٢٧ ـ الإمتاع والمؤانسة ـ أبو حيان التوحيدي ـ لجنة التأليف . القاهرة / ١٩٥٣ .

٢٨ ـ الانتصار ـ يحيى بن أبي الخير اليمني ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
٢٩ ـ الانتصار ـ الخياط ـ القاهرة / ١٩٢٥ .
٣٠ ـ الانتصاف ـ على هامش الكشاف للزمخشري .
٣١ ـ الإنصاف ـ الباقلاني ـ القاهرة / ١٩٥٠ .
٣٢ ـ إنباء الزمن ـ ابن القاسم ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
٣٣ ـ إنقاذ البشر ـ الشريف المرتضى ـ النجف / ١٣٥٤ .
٣٤ ـ أهم الفرق الإسلامية ـ د . البير نصري نادر ـ بيروت / ١٩٥٨ .
٣٥ ـ إيثار الحق ـ المرتضى اليماني ـ القاهرة / ١٣١٨ .
٣٦ ـ البحر المحيط ـ أبو حيان الأندلسي ـ القاهرة ١٣٢٨ .
٣٧ ـ البرهان في علوم القرآن ـ للزركشي ـ تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ـ القاهرة / ١٩٥٧ .
٣٨ ـ البلاغة تطور وتاريخ ـ د . شوقي ضيف ـ القاهرة / ١٩٦٥ .
٣٩ ـ بغداد ـ طيفور ـ القاهرة / ١٩٤٩ .
٤٠ ـ بواكير الفكر الفلسفي في الإسلام ، د . علي سامي النشار ـ القاهرة .
٤١ ـ البيان والتبيين ـ الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ـ القاهرة / ١٩٦٠ .
٤٢ ـ بيان إعجاز القرآن ـ ابن كمال باشا زاده ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
٤٣ ـ تاريخ أبي الفدا = مختصر أخبار البشر .
٤٤ ـ تاريخ بغداد ـ الخطيب البغدادي ـ القاهرة / ١٩٣١ .
٤٥ ـ تاريخ التفسير ـ قاسم القيسي ـ بغداد / ١٩٦٦ .
٤٧ ـ تاريخ الطبري ـ الحسينية ـ القاهرة .
٤٨ ـ تاريخ الفرق الإسلامية ـ علي مصطفى الغرابي ـ القاهرة / ١٩٥٩ .

٤٩ ـ تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ـ يوسف كرم القاهرة / ١٩٥٧ .
٥٠ ـ تاريخ اليعقوبي (المعروف بابن واضح) ـ النجف / ١٣٥٨ .
٥١ ـ تأنيب الخطيب ـ محمد زاهد الكوثري ـ القاهرة / ١٩٤٢ .
٥٢ ـ تأويل مختلف الحديث ـ ابن قتيبة ـ القاهرة / ١٣٢٦ .
٥٣ ـ تأويل مشكل القرآن ـ ابن قتيبة ـ تحقيق السيد صقر ـ القاهرة/ ١٩٥٤ .
٥٤ ـ التبصير في الدين ـ للاسفراييني ـ تحقيق الكوثري ـ القاهرة/ ١٩٤٧ .
٥٥ ـ التذكرة ـ للصاحب بن عباد ، تحقيق : محمد حسن آل ياسين ـ الكاظمية بالعراق / ١٩٥٤ .
٥٦ ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ القاهرة / ١٩٤٦ .
٥٧ ـ ترتيب المدارك ـ القاضي عياض ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
٥٨ ـ تفسير الطبري ـ جامع البيان .
٥٩ ـ تفسير غريب القرآن ـ ابن قتيبة ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
٦٠ ـ تفسير القرآن العزيز للصنعاني ، مخطوط دار الكتب المصرية .
٦١ ـ تفسير المعتزلة للقرآن الكريم ـ محمود كامل أحمد ـ مخطوط بكلية الآداب جامعة عين شمس .
٦٢ ـ تفسير سورة الكافرون للمطرزي مخطوط دار الكتب المصرية .
٦٣ ـ تلبيس إبليس ـ ابن الجوزي ـ القاهرة .
٦٤ ـ التمهيد ـ الباقلاني ـ تحقيق : الخضيري وأبي ريدة ـ لجنة التأليف ـ القاهرة / ١٩٤٧ .
٦٥ ـ التهذيب ـ الحاكم الجشمي ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
٦٦ ـ التنبيه والإشراف ـ المسعودي ـ القاهرة / ١٩٣٨ .

٦٧ ـ التنبيه والرد ـ الملطى ، تحقيق : الكوثري ـ بغداد / ١٩٦٨ .
٦٨ ـ تنزيه القرآن ـ قاضي القضاة عبد الجبار الهمداني ـ القاهرة / ١٣٢٩ .
٦٩ ـ التيسير في قواعد علم التفسير ـ الكافيجي ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
٧٠ ـ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن . تحقيق د . خلف الله ، د . سلام ـ ذخائر العرب / ١٦ ـ القاهرة ـ دار المعارف .
٧١ ـ ثمار القلوب ـ الثعالبي ـ القاهرة / ١٩٠٨ .
٧٢ ـ ثمرات الأوراق ـ الحموي ـ القاهرة / ١٣١٤ .
٧٣ ـ جامع البيان عن وجوه تأويل آي القرآن ـ للطبري ـ تحقيق : الأخوان شاكر ـ دار المعارف ـ القاهرة .
٧٤ ـ الجامع الصحيح ـ سنن الترمذي .
٧٥ ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ـ ابن تيمية ـ القاهرة .
٧٦ ـ حادي الأرواح ـ ابن القيم ـ القاهرة / ١٣٢٦ .
٧٧ ـ حاشية الجرجاني على الكشاف ـ بهامش الكشاف للزمخشري .
٧٨ ـ حجج القرآن ـ أبو بكر الرازي ـ القاهرة .
٧٩ ـ الحسن البصري ـ إحسان عباس ـ القاهرة / ١٩٥٢ .
٨٠ ـ الحضارة الإسلامية ـ آدم متز ، ترجمة أبي ريدة ـ القاهرة / ١٩٢٧ .
٨١ ـ حقائق التأويل ـ الشريف الرضى ـ النجف / ١٩٣٦ .
٨٢ ـ الحور العين ـ الأمير نشوان الحميري ـ القاهرة / ١٩٤٨ .
٨٣ ـ حياة الحيوان الكبرى ـ الدميري ـ القاهرة .
٨٤ ـ الحيوان ـ الجاحظ ـ تحقيق : عبد السلام هارون ـ القاهرة / ١٩٣٨ ـ ١٩٤٥ .
٨٥ الخصائص ـ ابن جنى ـ دار الكتب المصرية بالقاهرة .

٨٦ ـ الخطط المقريزية = المواعظ والاعتبار .
٨٧ ـ خلق أفعال العباد ـ الإمام البخاري ـ ضمن عقائد السلف الاسكندرية/ ١٩٧١ .
٨٨ ـ الدعوة إلى الإسلام ؛ سير توماس أرنولد ـ ترجمة حسن عابدين والنحراوي ـ القاهرة / ١٩٥٧ .
٨٩ ـ دلائل النبوة ـ أبو نعيم الأصفهاني ـ الهند .
٩٠ ـ دول الإسلام ـ الذهبي ـ الهند/ ١٩١٨ .
٩١ ـ ربيع الأبرار ـ الزمخشري ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
٩٢ ـ الرد على الجهمية ـ الدارمي (ضمن عقائد السلف) .
٩٣ ـ رد الدارمي على بشر المريسي (ضمن عقائد السلف) .
٩٤ ـ الرد على ابن النغريلة اليهودي ـ ابن حزم ـ تحقيق : إحسان عباس القاهرة / ١٩٦٠ .
٩٥ ـ رسالة في مسألة خلق القرآن ـ لابن كمال باشا ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
٩٦ ـ رسالة في بيان عدم نسبة الشر إلى الله تعالى ـ لابن كمال باشا ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
٩٧ ـ رسالة في علم الكلام ـ المرتضى ـ الكاظمية بالعراق / ١٩٥٥ .
٩٨ ـ رسائل ابن تيمية ـ القاهرة / ١٣٢٣ .
٩٩ ـ رسائل الجاحظ ـ جمع السندوبي ـ القاهرة / ١٩٣٣ .
١٠٠ ـ رسائل العدل والتوحيد ـ تحقيق : محمد عمارة ـ القاهرة / ١٩٧١ .
١٠١ ـ رسائل الكندي الفلسفية ـ تحقيق أبي ريدة ـ القاهرة / ١٩٥٠ .
١٠٢ ـ رسائل أبي العلاء ـ نشرة مرجليوث ـ اكسفورد / ١٨٩٨ .
١٠٣ ـ الزواجر عن اقتراف الكبائر ـ ابن حجر ـ القاهرة ١٢٩٢ .
١٠٤ ـ سرح العيون ـ ابن نباته ـ القاهرة / ١٩٦٤ .

١٠٥ ـ سفينة الراغب ـ محمد راغب باشا ـ القاهرة / ١٢٨٢ .
١٠٦ ـ السماع والقياس ـ أحمد تيمور ـ القاهرة / ١٩٥٥ .
١٠٧ ـ سنن الترمذي ـ تحقيق : أحمد شاكر ـ القاهرة / ١٩٣٧ .
١٠٨ ـ شذرات الذهب ـ الحنبلي ـ القاهرة / ١٣٥٠ .
١٠٩ ـ شرح الأصول الخمسة ـ قاضي القضاة عبد الجبار الهمداني ـ تحقيق د . عبد الكريم عثمان ـ القاهرة / ١٩٦٥ .
١١٠ ـ شرح الطحاوية ـ ابن أبي العز ـ تحقيق : أحمد شاكر القاهرة/١٣٧٣ .
١١١ ـ شرح المواقف ـ الجرجاني ـ (ساسي) القاهرة / ١٣٢٥ .
١١٢ ـ شرح نهج البلاغة ـ ابن أبي الحديد ـ القاهرة / ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠ .
١١٣ ـ الصناعتين ـ أبو هلال العسكري ـ تحقيق : البجاوي ـ القاهرة / ١٩٥٢ .
١١٤ ـ الصواعق المرسلة ـ ابن القيم ـ القاهرة ، نشرة علي يوسف .
١١٥ ـ ضحى الإسلام ـ أحمد أمين ـ القاهرة / ١٩٥٦ .
١١٦ ـ طبقات الشافعية الكبرى ـ السبكي ـ القاهرة / ١٣٢٤ .
١١٧ ـ طبقات المعتزلة ـ المرتضى ـ تحقيق : سوسنة ديفلد فلزر ـ بيروت / ١٩٦٦ .
١١٨ ـ طبقات المفسرين ـ الداودي ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
١١٩ ـ الطبقات الكبرى ـ لابن سعد ، تصحيح سخاو ـ وليدن / ١٣٣٢ .
١٢٠ ـ الطراز ـ العلوي ـ القاهرة / ١٩١٤ .
١٢١ ـ العامل الديني ـ د . سعد الجيزاوي ـ القاهرة / ١٩٦٤ .
١٢٢ ـ العثمانية ـ الجاحظ ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ القاهرة / ١٩٥٥ .
١٢٣ ـ العقد الفريد ـ ابن عبد ربه ، لجنة التأليف / القاهرة / ١٩٤٠ .
١٢٤ ـ العقيدة والشريعة ـ جولدتسيهر ـ ترجمة النجار ـ القاهرة / ١٩٤٦ .
١٢٥ ـ العقيدة النظامية ـ الجويني ـ القاهرة / ١٩٤٨ .

١٢٦ ـ العلم الشامخ ـ المقبلي ـ القاهرة / ١٣١٨ .
١٢٧ ـ العلم عند العرب ـ الدوميلي ـ القاهرة / ١٩٦٢ .
١٢٨ ـ عيون الأخبار ـ ابن قتيبة ـ القاهرة / ١٩٥٠ .
١٢٩ ـ العيون والحدائق ـ مجهول المؤلف ـ ليدن / ١٨٧١ ـ الجزء الثالث فقط
١٣٠ ـ غرر الفوائد ـ المرتضى ـ تحقيق : محمد أبو الفضل ـ القاهرة / ١٩٥٤ .
١٣١ ـ الغيث المنسجم ـ الصفدي ـ الاسكندرية / ١٢٩٠ .
١٣٢ ـ الفائق في أصول الدين الملاحمي ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
١٣٣ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري ـ ابن حجر العسقلاني .
١٣٤ ـ الفرق بين الفرق ـ للبغدادي ـ القاهرة ـ مكتبة صبيح .
١٣٥ ـ الفروق اللغوية ـ أبو هلال العسكري ـ القاهرة / ١٣٥٣ .
١٣٦ ـ الفِصَل ـ ابن حزم (بهامش الملل والنحل للشهرستاني) القاهرة / ١٣٢١.
١٣٧ ـ الفكر العربي ـ ديلاسي أوليري ـ ترجمة تمام حسان ـ القاهرة .
١٣٨ ـ فلسفة المعتزلة ـ د . البير نصري نادر ـ اسكندرية / ١٩٥٠ .
١٣٩ ـ قبول الأخبار للبلخي ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
١٤٠ ـ الكامل ـ ابن الأثير ـ القاهرة ـ الأميرية .
١٤١ ـ الكامل في أصول الدين ـ الإمام صاعد ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
١٤٢ ـ الكامل في اللغة للمبرد ، تحقيق زكي مبارك وأحمد شاكر ـ القاهرة / ١٩٣٦ .
١٤٣ ـ الكشاف عن حقائق التأويل ـ للزمخشري ـ القاهرة / ١٩٤٨ .
١٤٤ ـ كشاف اصطلاحات الفنون ـ للتهانوي .

١٤٥ ـ الكشكول ـ للعاملي ـ تحقيق : طاهر الزاوي ، القاهرة / ١٩٦١ .
١٤٦ ـ الكفيل بمعاني التنزيل ـ للكندي ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
١٤٧ ـ لسان الميزان ـ لابن حجر ـ الهند / ١٣٣٠ .
١٤٨ ـ لمع الأدلة ـ للجويني ـ تحقيق د . فوقية محمود ـ القاهرة / ١٩٦٥ .
١٤٩ ـ ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد ـ الاتفاق في اللفظ ـ المبرد القاهرة / ١٣٥٠ .
١٥٠ ـ متشابه القرآن ـ عبد الجبار الهمداني ـ تحقيق د . عدنان زوزور ـ القاهرة / ١٩٦٠ .
١٥١ ـ المجازات النبوية ـ الشريف الرضى ـ تحقيق : محمد عبد الغني حسن ـ القاهرة / ١٩٣٧ .
١٥٢ ـ محاضرات الراغب الأصفهاني ـ القاهرة / ١٣٢٦ .
١٥٣ ـ المحيط بالتكليف ـ عبد الجبار الهمداني ـ تحقيق عمر عزمي ـ وزارة الثقافة القاهرة .
١٥٤ ـ مختصر أخبار البشر ـ أبو الفدا ـ القاهرة بلا تاريخ .
١٥٥ ـ مختصر الفرق بين الفرق ـ الرسعني ـ القاهرة / ١٩٢٤ .
١٥٦ ـ مذاهب التفسير الإسلامي ـ جولد تسيهر ـ القاهرة / ١٩٥٥ .
١٥٧ ـ مرآة الجنان ـ لليافعي ـ الهند / ١٣٣٧ .
١٥٨ ـ مروج الذهب ـ المسعودي ـ تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ـ بغداد .
١٥٩ ـ مسلم الثبوت ـ للبهاري ـ ١٣٢٦ .
١٦٠ ـ المعارف ـ ابن قتيبة ـ تحقيق : د . ثروت عكاشه ـ القاهرة / ١٩٦٠ .
١٦١ ـ معاهد التنصيص ـ العباسي ـ القاهرة / ١٩٤٧ .
١٦٢ ـ معترك الأقران ـ السيوطي ـ مخطوط دار الكتب المصرية .
١٦٣ ـ المعتزلة ـ زهدي جار الله ـ القاهرة / ١٩٤٧ .

١٦٤ ـ معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ـ ياقوت الحموي ـ نشرة مرجليوث ـ القاهرة / ١٩٢٣ .

١٦٥ ـ المغنى ـ عبد الجبار الهمداني ـ وزارة الثقافة بالقاهرة .

١٦٦ ـ مفاتيح الغيب ـ للفخر الرازي ـ القاهرة / ١٩٣٣ .

١٦٧ ـ مفتاح السعادة ـ طاش كبرى زاده ـ القاهرة / ١٩٦٨ .

١٦٨ ـ مقالات الإسلاميين ـ للأشعري ـ القاهرة / ١٩٥٠ .

١٦٩ ـ الملل والنحل ـ للشهرستاني ـ القاهرة / ١٣٢١ .

١٧٠ ـ ملتقط جامع التأويل ـ لأبي مسلم الأصفهاني ـ الهند / ١٣٤٠ .

١٧١ ـ منازل الحروف ـ الرماني ـ تحقيق : محمد حسن آل ياسين الكاظمية بالعراق / ١٩٥٥ .

١٧٢ ـ مناقب الإمام أحمد ـ لابن الجوزي ـ القاهرة / ١٩٣٠ .

١٧٣ ـ مناهج الأدلة ـ ابن رشد ـ تحقبق د . محمود قاسم ـ القاهرة/١٩٦٤ .

١٧٤ ـ مناهل العرفان ـ الزرقاني ـ القاهرة / ١٣٧٢ .

١٧٥ ـ المنزلة بين المنزلتين ـ الإمام الهادي إلى الحق ـ مخطوط دار الكتب المصرية .

١٧٦ ـ الموافقات ـ الشاطبي ـ تصحيح : محمد عبد الله دراز ـ القاهرة .

١٧٧ ـ المواعظ والاعتبار ـ المقريزي ـ القاهرة / ١٣٢٦ .

١٧٨ ـ الناسخ والمنسوخ ـ ابن سلامة ـ القاهرة / ١٩٦٧ .

١٧٩ ـ النسخ في القرآن ـ د . مصطفى زيد ـ القاهرة / ١٩٦٣ .

١٨٠ ـ نشأة التفسير ـ د . السيد أحمد خليل ـ الاسكندرية / ١٩٥٤ .

١٨١ ـ النكت والعيون ـ الماوردي ـ مخطوط دار الكتب المصرية .

١٨٢ ـ نهاية الإقدام ـ الشهرستاني ـ تصحيح جيوم ـ بغداد .

١٨٣ ـ نهاية العقول ـ للفخر الرازي ـ مخطوط دار الكتب المصرية .

١٨٤ ـ الواسطة في أصول الدين ـ أحمد بن الحسين بن محمد ـ مخطوط دار الكتب المصرية .

ثانياً : المراجع الأجنبية

1- Encyclopedia Britannica.

2- Fazlar Rahman, Islam, London, 1966.

3- Gibb and Kramers, Shorter Encyclopedia of Islam, Leiden, Brill, 1953.

4- Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1963.

5- Toshihiko Izutsu, The Concept of Belief in (Islamic) Theory, Vol. 5, Keio University, Tokyo, 1965.

الفهرس

الفصل الثاني

الدعائم القرآنية لحرية الإرادة في التكليف

الفصل الثالث

علوم العدل

الفصل الرابع

الاستحقاق بالتكليف

قائمة المصادر والمراجع :